情懷中國

余英時自選集

當代散文典藏

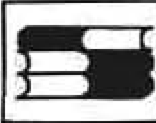
劉紹銘主編

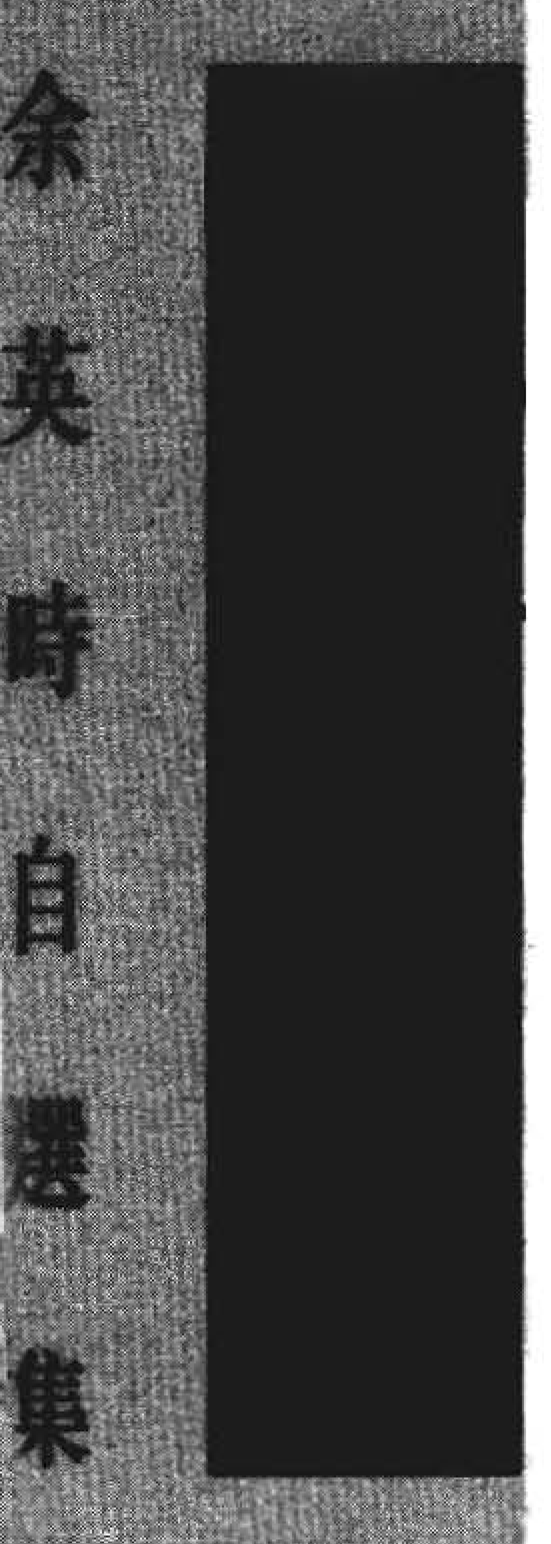

ISBN 978-988-219-160-0
9 789882 191600
H.K.$ 75.00
PUBLISHED & PRINTED
IN HONG KONG

劉紹銘主編

當代散文典藏

天地圖書





天地
www.cosmosbooks.com.hk

書　　名　情懷中國
作　　者　余英時
出　　版　天地圖書有限公司
香港皇后大道東109-115號
智群商業中心13字樓（總寫字樓）
電話：2528 3671　傳真：2865 2609
香港灣仔莊士敦道30號地庫/ 1樓（門市部）
電話：2865 0708　傳真：2861 1541
九龍尖沙咀彌敦道74-78號文遜大廈2樓2A（門市部）
電話：2367 8699　傳真：2367 1812
印　　刷　亨泰印刷有限公司
柴灣利眾街德景工業大廈10字樓
電話：2896 3687　傳真：2558 1902
發　　行　香港聯合書刊物流有限公司
香港新界大埔汀麗路36號中華商務印刷大廈3字樓
電話：2150 2100　傳真：2407 3062
出版日期　2010年4月/ 初版
ISBN : 978-988-219-160-0

導言

冰心在玉壺

劉紹銘

田浩（Hoyt Tillman）為慶祝老師余英時教授八十華誕編輯的論文集《文化與歷史的追索》有一特色，就是在〈前言〉安排了包括了田浩在內余先生四位弟子的短文，分別憶述追隨老師問學期間的一些「身邊」故事。目的是「希望幫助未來的讀者除了透過他的書，還可從另外一個角度稍微知其人，進而了解他的價值觀。沒機會與余先生談話的人，可能會覺得很難了解他。」

余英時今之大儒，著作等身，寫的多是大塊文章。學術文章力求客觀，作者自己盡量不露面，以保持impersonal的風格。跟余先生有交情的朋友，都知他是個君子，重氣節、輕名利，為人守正不阿，絕不曲學阿世。大概田浩和他的同門有感於這些品德不易在學術著作中看得出來，所以自告奮勇在紀念集的〈前言〉中給我們講一些他們所見的或聽來的有關余先生的「身邊」故事。

中央研究院院士黃進興在台大歷史系當學生時，以打倒學術權威為己志，因得

「批余小將」之名。畢業後他申請哈佛，未得要去的院系錄取。他打算到匹茲堡升學。還未註冊前，紐約的一位同學告訴他，余英時教授想找他談談。因此他跑到劍橋，在哈佛燕京圖書館裏跟余先生會面。「那時我不知天高地厚，」他說：「年輕的時候在台大常批評余先生，現在回想那次談話我會臉紅：主要批評陳寅恪。」

余先生對這位「亂彈」的初生之犢，卻極盡包容。三個多小時過後，對黃進興說：「你明年轉到哈佛來吧。」可惜他到哈佛上學的時候，余先生已得耶魯大學講座教授之聘，轉到「紐哈芬」(New Haven)去了。為了親炙余先生，他跟另一位同學兩三個月就到余先生家住一兩個晚上，每次都聊到清晨三四點，然後在余家打地鋪過夜，醒來再聊，下午才走。

黃進興在文內所記的「身邊事」，附帶提到馮友蘭「文革」後的處境。一九八二年，大陸召開國際朱子學術研討會，余先生推薦了黃進興到會宣讀論文。「大陸甫開放，代表團裏有李澤厚、任繼愈等，最引人注目則是馮友蘭。但在幾天的會議，大陸代表卻刻意與他區隔，在餐桌上他與女兒兩位孤零零用餐，不明緣故的我，心裏很不忍。余老師、陳榮捷老先生偶爾會過去跟他寒喧兩句。」

一九八八年蔣經國逝世，繼任人將定未定，謠言四起，有傳宋美齡可能有「復出」之意。據另一弟子王汎森回憶說，余先生應學生會之邀到Rutgers大學演講那天晚

上，有同學請問他對這問題的看法，余先生答道：「我對政治只有遙遠的興趣。」這句話可拿來作他在政治上「不群不黨」的操守看。大陸「六四」天安門和台灣美麗島事件發生後，他都投書到《紐約時報》指責執政者踐踏人權。余先生對人權、自由、民主這些普世價值的執着，不因當權者是何黨派而標準有異。

要知余先生為人，最直接和最可靠的方法是看他自己的書寫，但就我所知，他沒有寫過四十自述、五十自述這類文字。就從談「身邊事」的角度看，他接受董橋之邀在《明報月刊》發表的〈「嘗僑居是山，不忍見耳」——談我的「中國情懷」〉（一九八五），是個例外。光看題目，已教人眼前一亮。因為難得極了。先引文中的第二段：

屈指算來，我住在美國的時間早已超過住在中國的時間，而且照現在流行的說法，我也只能自稱「美籍華裔」。但是慚愧得很，從下意識到顯意識，我至今還覺得自己是「中國人」。後來我逐漸明白了：原來「中國人」自始即是一個文化概念，不是政治概念。而我的「文化認同」始終是中國，不是西方，雖然我對西方文化優美的一面也十分欣賞。

甚麼是「中國情懷」？一九七八年余先生隨同美國官方的學術團體訪問大陸。這是他離開故土整整二十九年後第一次「回家」。從東京飛北京，心情已激動了幾個小時，飛機降落北京西郊時，一下子就感覺到自己像《搜神後記》學道後歸遼化鶴的丁令威，「去家千年今始歸，城郭如故人民非」。

代表團在大陸走動了整整一個月，任務是訪問秦時明月清輝所及之漢代遺蹟：洛陽、西安、蘭州、敦煌、昆明、成都等地。同樣一個古代遺蹟，對「老美」專家和「美籍華裔」學者的意義和個人感受截然不同。「老美」此行的目的，是搜集資料改進或修正他們的專題研究或「工作假設」。中國這塊地方，對他們來說只是一個「客觀研究」的對象。余先生看古蹟，時時體念到的是「漢唐時代的祖先怎樣開拓了這樣一個規模弘大的國家，創造了這樣一個連綿不絕的文化。我的心情不但與美國同行者完全不同，甚至和伴隨我們的中國朋友也截然異趣。這是因為他們的歷史意識已相當徹底的政治化、馬列化了。他們透視中國史所運用的一些概念範疇，如『奴隸』、『封建』、『階級鬥爭』等，對我而言是非常陌生的。」

余先生「化鶴歸來」，發現「城郭如舊人民非」後，原有的「中國情懷」不但不因此行稍為舒減，反而與日俱增。他發覺自己越來越喜歡以「世外閒人」的身份與人話國事，「說些於己無益而又極討人嫌的廢話。我曾屢次自戒，而終不能絕。」他引

了周亮工《因樹屋書影》記載他朋友所說的一段佛經故事自明心迹：

昔有鸚鵡飛集陀山，乃山中大火，鸚鵡遠見，入水濡羽，飛而灑之，天神言：「爾雖有志意，何足云也？」對曰：「嘗僑居是山，不忍見耳！」天神嘉感，即為滅火。

看來「世外閒人」入水濡羽救火的懷抱，當年大陸的一些「官方人士」並不領情。王蒙中篇小說〈相見時難〉（一九八二）說藍佩玉一九四八年到美國唸書，學成後留在美國當教授，當了一個基金會主席，又嫁了洋人「泰勒」先生。文革後，藍佩玉「含冤而死」的父親得到「平反」。她收到通知，要她趕到北京參加追悼會。會上她遇到一別三十多年的童年朋友翁式含，一個自小入黨、苦學完成大學教育的窮家子弟。文革時他也受整，不過對黨和社會主義的信心始終沒動搖過。

兩人相見時，藍佩玉問他：「經過了這個文革……你現在還堅持你當年給我講過的那些革命理想嗎？」翁式含沒有正面回她的話，只在心裏嘀咕着：「她為甚麼敢於提出這樣一個大膽的問題？難道她，一個逃兵，一個自己的信仰上的變節者，一個幾十年來沒有對祖國、對祖國的多難的人民盡過一點義務的『美籍華人』，卻有資格來

向他提出問題嗎？正是他和他的同志們流血、流汗、忍受一切折磨的超人的意志、勤奮、毅力和犧牲精神，改變了中國的歷史，把中國從上到下從裏到外翻了一個個兒。為有犧牲多壯志，敢教日月換新天！你芝加哥的和紐約的、舊金山的和洛杉磯的美籍華人都加在一起，能懂得這兩句詩的含義嗎？」

我在〈大陸的「遊學生」文學〉（一九八五）一文介紹過〈相見時難〉。英時先生看到了，在〈「嘗僑居是山，不忍見耳」〉一文引了翁式含「義正辭嚴」的獨白後，「羞愧之餘」，同時也有疑問：既然換了「新天」，為甚麼還不斷產生這麼多「美籍華人」？「一九一一年辛亥革命之後，一九二七年國民革命之後，甚至一九四五年抗戰勝利以後，都沒有聽說過世界上有所謂『美籍華人』這種奇怪動物。」余先生隨後錄了陳援庵《通鑑胡注表微》一段作為沒有答案的答案：

孟子曰：「三代之得天下也，得其民也，得其民者，得其心也。」恩澤不下於民，而責人民之不愛國，不可得也。夫國必有可愛之道，而後能令人愛之，天下有輕去其國，而甘心託庇於他政權之下者矣。碩鼠之詩人曰：「逝將去汝，通彼樂國。」何為出此言乎？其故可深長思也。（《民心篇》第十七）

本文以「冰心在玉壺」為題，語出王昌齡〈芙蓉樓送辛漸〉：「寒雨連江夜入吳，平明送客楚山孤，洛陽親友如相問，一片冰心在玉壺。」《情懷中國》是我替天地圖書主編的「當代散文典藏」系列中的文集，內收余先生歷年「感遇」之作，分為四輯：「故國篇」、「懷舊篇」、「坐隱篇」和「母校篇」。附錄三篇，是我讀了田浩編的論文集後寫的隨想，分別以〈英時校長〉、〈古道照顏色〉和〈以身弘毅〉為名。

二零一零年二月八日劉紹銘識於
香港嶺南大學

出版緣起

中國散文源遠流長，千百年來已形成一套完備的美學準則，上個世紀初翻譯文學盛行以來，大量各國的散文佳作譯介進來，也產生深遠影響。直至當代，兩岸分別開放後，海內外華文文學的交流日益深入，政治禁忌漸鬆，思想自由初具，散文創作也隨整個文化大氣候的回春而呈現生機勃發的景象。

海內外散文家人才輩出，風格各異，佳作紛呈，因為花多眼亂，一般讀者選擇起來未免費神，為方便讀者，也為集中呈現一批當代散文經典作品，因而有「當代散文典藏」的出版構思。

這個系列的作品將由整個華人文學的大範圍中去精選，先集中在當代，再長期積累擴充，篇目基本上由作家自選。在編校和印製方面，將採高規格的標準，爭取做到精益求精，以求不負作者的苦心，也不負讀者的期望。

天地圖書邀得劉紹銘教授擔任本系列主編，劉教授與海內外知名作家有廣泛聯繫，他的眼光與識見定可使整個系列更具文學價值，也更受廣泛認同。

科技新潮正衝擊舊有的人文環境，現代人空虛的靈魂又反過來渴求更豐富紮實的精神食糧，我們相信，這個「當代散文典藏」系列，將受到海內外讀者的歡迎。

天地圖書編輯部

目錄

輯二　懷舊篇

輯三　坐隱篇

輯四　母校篇

附錄

輯一

故國篇

《孤琴》序

——兼憶一九四九年秋季的燕京大學

一

巫寧坤先生繼《一滴淚》之後，將他多年來所寫的散篇文章集結成《孤琴》一書。這兩部書恰好經緯相錯，交織成文。《一滴淚》是「經」，提供了一個連續不斷的完整敍事；《孤琴》是「緯」，將敍事中某些極重要但祇能一掃而過的快速鏡頭加以放大，使我們可以觀賞其中的一切曲折。作者在《孤琴》中建造了許多通幽的曲徑，每一條都把讀者帶向《一滴淚》世界的深處。

我曾為《一滴淚》寫了長序——〈國家不幸詩家幸〉，這篇序當然也完全適用於《孤琴》。不過現在特別為《孤琴》寫序，我卻不願重彈舊調。《孤琴》勾起了我的一些記憶和感想，我想借此機會寫出來，與作者的經驗互相印證。但首先我要作一點為本

書「解題」的工作。

本書為甚麼以「孤琴」命名？作者在〈前言〉中已作了明確的解說。但作為〈前言〉的〈孤琴〉原是作者一九九一年的一篇英文散文，現在收入本書的則是別人的譯文。

一九九零——一九九一學年作者在母校曼徹斯特學院（Manchester College）從事寫作。這是美國印第安那州的一個「沉悶的小城」，作者在這裏過了一年十分孤獨的生活，基本上完成了《一滴淚》的初稿。但孤獨並沒有讓作者「發瘋」，如朋友們誇張的預測所云。相反的，他的精神獲得一次最高的昇華，所以他說：

> 我的孤獨再也不是一座初露端倪的瘋人院，而是一個別具一格的美麗新世界，一個燭照的透明新天地。

他又借用濟慈的詩句描述這個新發現的孤獨世界：

> 於是我感到自己像一個天象觀察者，
> 突然一個新星游入他的視野，

寂然無聲，在達里恩一個山頂上。

這裏我們看到作者精神昇華所達到的高度。在常人眼中，這也許便是一種「瘋狂」。但這是蘇格拉底所說的「神的瘋狂」（"divine madness"），而且在四類「神的瘋狂」中居於最高的位置。因為「愛神」（Aphrodite）恰好是這一「瘋狂」的主宰。（見Plato's "*Phaedrus*"）試看作者自己對於「孤琴」兩字的解題：

> 孤琴！原來這就叫孤琴。我立即發現這正是我一直在尋找的東西。一個人在冬眠中找到的孤獨祇是在逃避世界和作為社會動物的自身。真正重要的是達到這樣的心態：身在「眾生要承受的萬千劫難」之中，仍能彈奏孤琴。

精神昇華使作者的孤獨化為一個「神奇的宇宙」，一切文字和藝術作品都頓時在他的心中活了起來。如果僅僅為了自我解脫，他大可長駐其中，從此遠離塵囂。然而不然，他嚮往的卻是回到承受着萬千劫難的「眾生」之中去「彈奏孤琴」。這恰好說明為甚麼他對「孤琴」之喻，情有獨鍾。我必須提醒讀者，這是作者全心全力投入《一滴淚》的撰述期間。他以彈奏中的「孤琴」自喻，因為他正在發出動人心弦的琴音。但是他的「孤

琴」之奏不是為了自己賞音，而是出於愛「眾生」之一念，讓他們能在劫難之餘，共享他所發現的「神奇的宇宙」。上面提到最高一層的「神的瘋狂」在這裏得到印證。

這裏讓我為「孤琴」的意象下一轉語，作者的專業雖是西方文學，但畢竟具有深厚的中國文化修養。「孤琴」所表達的在骨子裏即是中國人的一種共同嚮往：個人不應僅僅滿足於自己「得道」，而必須同時幫助一切人「得道」，至少也要把一己所得之「道」原原本本地傳佈給世人。孔子「己欲立而立人，己欲達而達人」便是這一精神的最早呈露。後來大乘佛教的「菩薩行」傳入，因為和中國原有的精神取向相同，很快便融合無間。所謂「菩薩行」即指未度己，先度人，願為眾生承受一切苦難。王安石便因為讀到禪宗大師一句話才毅然接受宰相任命而致力於改革的，這句話是：「這老子嘗為眾生作甚麼？」大乘佛教和原始儒教在這一點上是一致的，孔子不是也強調「汎愛眾」嗎？作者寫《一滴淚》和這本《孤琴》文集也和當年王安石出山的心態完全一樣，是要為「眾生」做點甚麼事。《華嚴經》的〈回向品〉特別提倡「回向眾生」的觀念，意思是在修成正果之後，再回過頭來把自己所修功德施與「一切眾生」。一九二二年胡適寫了一首〈回向〉詩，用現代人的意境和情感重新闡釋了這個觀念。我覺得這首詩和〈孤琴〉一文在精神上是相通的，但卻把〈孤琴〉末節「告別冬眠」的隱義充份發揮出來了。所以我要把全詩引在這裏，供讀者參考：

回向

他從大風雨裏過來，
向最高峰上去了。
山上祇有和平，祇有美，
沒有壓迫人的風和雨了。

*

他回頭望着山腳下，
想着他風雨中的同伴，
那密雲遮着的村子裏，
忍受那風雨中的沉暗。

*

他捨不得離開他們，
又討厭那山下的風和雨。
「也許還下雹呢，」

他在山頂上自言自語。

瞧啊，他下山來了，

*

向那密雲遮處走。

「管他下雨下雹！

他們受得，我也能受。」

二

本書第一輯首篇〈燕京末日〉寫的是燕京大學，其中提到「歷史系著名的聶教授」當時正在「隔離審查，交代問題」。這是指宋史專家聶崇岐先生，我曾上過他一學期的「中國近代史」。作者的回憶把我帶回了六十年前的燕園。但是這裏不是我寫自己回憶錄的地方，我祇想就「燕京末日」這一論題，補充一點作者見聞以外的情況。我是一九四九年八月底住進燕京學生宿舍的，十二月底離開，比作者早了兩年。因此我所見到的是「末日」的開始，恰可與作者所見的「末日」的終結互相參照。

燕京是教會大學，經費主要由美國各教會捐募而來。它不可能在中共政權下繼續

存在下去已是先天注定的命運。所以一九四九年秋季開學，它的「末日」便開始了。中共對於「帝國主義」創辦的大學怎樣處理雖早已成竹在胸，但在奪權之初，為了收攬和穩定學術和教育界的人心，暫時不動聲色。中共對國立大學如清華，開始是維持原狀，其次是接而不管，最後才是全面接管。（見馮友蘭《三松堂自序》，北京，三聯，一九八四年，頁一三一——一三二）燕京是私立教會大學，情形自然又當別論。至少我在燕京一學期中，學校表面上仍未改變，估計是處在「接而不管」的階段。但「接而不管」祇是一種假象，中共在它權力所及之處決不可能有眞正「不管」的時候。在「不管」階段，它在背後的佈置——包括所謂「摻沙子」、「挖牆腳」之類——則正在積極地進行中，一分鐘也沒有停止過。在中共的通俗政治語言中，這叫做「摸底」，不但「摸」整個學校結構的「底」，同時也「摸」每一個教職人員的「底」。等到時機成熟了，「黨」便可以一舉而消滅「階級敵人」。不用說，這個理解在當時是不可能有的，必須通過六十年來的經驗才能完全看得清楚。所以在我入學時，燕京大學從校長到教職員大概都抱着一種幻想，以為學校仍可以照舊辦下去。甚至遲至一九五一年，趙蘿蕤教授依然抱此幻想，因此才有電聘作者之舉。這和同一時期（一九五一年一月二十六日）成都華西大學文學院長羅忠恕函聘吳宓前往英文系任教，如出一轍。總之，我在燕京恰好趕上了暴風雨之前的一個短暫的寧靜時期。

一九四九年燕大校園的政治動向已完全控制在中共手中，黨團員無所不在，不過還沒有展開大規模的鬥爭「運動」而已。最顯著的，學生都必須上政治大課，主持人是法學院院長趙承信；他是政治系教授，向黨靠攏的很緊。大課並不是主持人獨自講授，而是分別請校外的人來作報告。我現在記得的有四個人，即錢俊瑞、艾思奇、王芸生和儲安平。錢當時是教育部副部長，講得很長，至少兩、三小時。艾則是黨內著名的「理論家」，早年所寫的《大眾哲學》曾在青年中流行一時。這兩位黨人的長篇大論說些甚麼，六十年後已無從追憶，但其中涉及三個問題至今還留有一點印象：第一、對於二戰後蘇聯軍隊在中國東北姦淫擄掠的暴行極力否認，堅持這是國民黨反動派的造謠。第二、當時美國《白皮書》剛剛出版，對於中國的「民主個人主義者」有所期待。毛澤東立即寫文章痛斥。因此辱罵「民主個人主義者」也是他們講話中的一個重點。第三、中共的五星旗剛剛出爐，一顆大星代表共產黨，四顆小星則分別代表工人、農人、民族資本家、小資產者四個階級，都屬於「人民」的範疇。他們借五星旗的象徵，向我們這些「小資產階級」進行「統戰」。

就我記憶所及，他們兩人的「洗腦」工作並未取得預期的效果。首先，一九四六—四七年我在瀋陽住過兩年，對於蘇軍的暴行早已耳熟能詳，而且直接得之於民間，「謠言」之說不足以服人。燕大同學中來自東北的更無法接受這一解釋。至於「民主個人主

義者」和階級劃分，我們當時既不甚了了，也不知其確指何在。艾思奇尤其使我們失望，他雜引史事說明他的論點，竟說「岳飛是一千多年前的民族英雄」，把岳飛的時代推前了三百年以上。聽眾雖不敢嘩然，但暗中搖頭的則大有人在。這樣缺乏歷史常識的話大大減弱了他的說服力。

另外兩位「民主人士」的講話也各有特色。王芸生是《大公報》的名記者，早在抗戰時期便已非常靠近共產黨了。他的講演一味強調他曾怎樣英勇地和國民黨展開的鬥爭，還特別描述《中央日報》的主持人陶希聖怎樣對他進行「圍剿」的種種事蹟。這是一次自我表彰的談話，從政治教育的觀點說，意義不大。

在四位外來講者之中，儲安平給我留下的印象最好。他主編的《觀察》雜誌是我在一九四九年以前的主要課外讀物，所以對他有一種親切的感覺。但講話的內容我現在祇記得下面這一點：他宣佈最近接受了某一報刊（已記不清名稱）總編輯的職務，歡迎燕大同學投稿。他特別強調編輯的宗旨是同時向前面提到的四個「階級」開放的：他的副刊並不為四個階級各設專欄，但對這四種不同的觀點一定兼容並包。他說話的神態十分真誠懇切，這是我對他發生好感的主要原因。今天回想起來，他其實是表示：他仍然繼續《觀察》的一貫立場，也就是自由主義的立場。這在當時痛斥「民主個人主義」的一片叫囂聲中未嘗不是一種諷刺，因為「自由主義」和「民主個人主義」不過是同實而異

名而已。儲安平在一九五七年逃不過「大右派」的劫數，於此已見端倪。但這是事後諸葛亮，聽講時我當然不可能有這樣的理解。

其次，我要談一談燕大教學的情況。這一學期我選修了四門課程。除了趙蘿蕤教授的大二英文外，我在歷史系選了三門課：中國近代史、史學理論與方法、歐洲史導讀。英文課讀的是英、美短篇小說和散文，祇重語文訓練，尚未涉及思想問題。本書作者兩年後講授英國文學史必須運用馬克思主義的觀點，那時還沒有出現。我記得有一位思想「進步」的學生曾試着用階級觀點解釋一篇小說。趙教授不但未加稱讚，而且還表示與小說的主題全不相干，可見她還沒有感到「思想」的壓力。主持歐洲史導讀的是一位女講師，可惜我已忘記了她的名字。她指導學生讀了一些史學名著的選樣，包括吉朋的《羅馬帝國衰亡史》。但她是一位受過正統訓練的學人，根本未為歷史唯物論所動，因此也沒有觸及馬克思主義。但另外兩門歷史課則不能完全避免政治的干擾了。

講授中國近代史的是聶崇岐先生，也就是〈燕京末日〉所提到的「歷史系著名的聶教授」，因「態度惡劣，對抗運動」而受到「隔離反省，交代問題」的懲罰。他是宋史名家，我本來希望能吸收一點他的專長。大概由於系中教學的需要，這一學期他改授近代史。這是中共很重視的一門課程，他指定的教科書是范文瀾以「武波」筆名所編寫的一本《中國近代史》。但是他並不要求學生細讀范書，僅僅用之為講授的提綱而已。

相反的，他每一課的講稿都是自己根據原始史料另行編定，而且專講客觀史實，條分縷析，盡量避免下政治性或道德性的判斷。范書痛罵帝國主義，又斥曾國藩為「漢奸、劊子手」等等，他在堂上則從不用這一類的情緒語言。我當時祇知道他是一位很耿直的山東學者，多年後才從洪業老先生處了解到他的高潔人格。最近讀到鄧之誠《日記》散篇，我對於他「態度惡劣，對抗運動」的情況略知一二，但是他落網如此之快，則是萬萬想不到的。

最後，我要提到翁獨健先生的「史學理論與方法」一課。翁先生是燕京繼齊思和先生之後，保送到哈佛大學，取得博士學位的第二人。他的專業是蒙古文和元史，但知識面很廣，思想也很靈活。那時他和共產黨之間大概已取得互信，所以學期之末他被任命為北京文教局局長。他所指定的課本是普列哈諾夫的《一元論歷史觀的發展》中譯本（英譯為George V. Plekhanov, "*A Contribution to the Question of the Development of the Monistic View of History*"）。但是他在講堂上並不宣傳歷史唯物論，更未提及斯大林的「五階段論」。可見他仍然守住了專業史學家的崗位。他指導我們讀普氏的著作，重點放在俄國馬克思主義的思想史背景上面。最使我感到意外的是他竟要學生讀羅素的《西方哲學史》，其理由是羅氏此書也強調哲學的社會與政治的關聯。這門課是較小的討論班，以期終論文代替考試。我寫的是〈墨學衰微考〉，是一個傳統考證的題目；他

同意了我的選擇，沒有任何指示，要我運用唯物史觀和辯證法。

一九八六年秋天翁先生到美國訪問，他的女婿和女兒還特別開車繞道耶魯，在我家中盤桓了一個下午。這是我在離開燕京後唯一重晤的老師，他依然保持着一位學人的風範。

總之，在「燕京末日」剛剛開始的第一學期，無論是外文系或歷史系的教授們，大體上還能勉強維持着相對的學術尊嚴；至於大多數的學生，在政治上採取了不即不離的觀望態度，在學術上則仍然信任本系的教授。以歷史系而言，當時學生們並沒有覺得：教授都是「資產階級」學者，未經馬列洗禮，因此在思想上或者「落後」或者「反動」。這種看法至少在當時還沒有廣泛流行。相反的，以史學而言，我們對「新史學家」如范文瀾、翦伯贊之流並沒有多少敬意。翦伯贊那時已在燕京，但並不屬於歷史系，我從來沒有見過他。作者在《一滴淚》和〈燕京末日〉中都稱他為「新燕京攝政王」，因此我現在才能斷定，他大概是以「軍代表」的身份進入燕園的，大致相當於吳晗在清華的地位。（中共接管各大學都是由「軍事管制委員會」的「文管會」派代表駐進校園，簡稱「軍代表」。）一九四九年秋季翦還沒有「攝政王」的稱號，不過卻有一個關於他的故事在史學系流傳。他當時正在大張旗鼓主編庚子（一九零零年）義和團史料，開了一張書目要燕大圖書館為他收集有關文獻，其中之一是孫承澤《庚子消夏

記》。這是一部清初關於書畫著錄的名作，寫成於順治十七年庚子（一六六零年），稍有書畫史常識的人無不知之。這種疏失如果出在一個初出茅廬的史學工作者身上，是可以原諒的。但他當時是和范文瀾並列的馬克思主義史學領導人，氣焰正自不可一世。這就難免招人輕視了。（這部材料書即是《義和團》，列為《中國近代史資料叢刊》第九種，一九五一年出版，前面有他的〈序言〉，自署「一九五零年十二月六日於燕京大學」。）馬列派後來所取得的史學「霸權」並非建立在學術基礎之上，這是再清楚不過的事。

但是中共在「摸底」期間首先便是要「摸」清楚：哪些人能夠及早「爭取」過來，成為「黨」的傳聲筒，說出「黨」不便啓齒的話。不用說，教授自然是最先「爭取」的對象，因為他們畢竟擁有更大的號召力。另一方面，以中國知識人在過去改朝換代的一般表現而言，教授中願意積極迎合「爭取」的也不乏其人。這也不必詫異。不過我在燕京的那段時期，這樣的人還是極少數。上面提到的法學院院長的趙承信可以算是一位出類拔萃者。他在政治大課上常常鼓勵我們去建立工、農的階級觀點和感情。他最愛舉下面這個例子：工、農一見到毛主席好像便情不自禁地發生「熱愛」，這是我們應該學習的。另外一位是《一滴淚》中所提到的「地理系侯教授」，在「接受毛主席檢閱」時「精神抖擻，嗓音嘹亮，指揮若定」。這位侯教授名仁之，因為思想進步的緣故，和學

生們很接近。大概他是政治課小組討論的一個主持人，而我恰好分在他的一組，因此和他很熟。他那時剛剛從英國留學歸來，一再對我們強調他的幸運，居然還「趕上了革命的最後一次列車」。現身説法之後，他接着便要我們也珍惜這個千載難逢的機遇，和他同在一輛車上。我們這些學生當時都沒有明確的政治傾向，趙、侯兩位先生的論調也未曾引起我們的強烈反應。但是翻來覆去聽的太多了，又不大相信這是由衷之言，膩煩和肉麻之感是免不了的。

〈燕京末日〉所記一九五一年以來「思想改造」、「三反」等等「運動」，令人驚心動魄。我最早從香港報紙上讀到關於燕大鬥爭大會的詳細報道，包括校長陸志韋的女兒怎樣「大義滅親」的熱烈表演。我稍一回憶，立刻領悟到：中共的佈置早在一九四九年秋季便已展開了。經過兩年來處心積慮的安排，「進步教授」和學生中的「積極分子」已佈滿全校，衹要「黨」略略示意，鬥爭大會開得轟轟烈烈是完全可以保證的。所以我特別寫了一篇小文，分析了這一事件，題目是〈吳用把眼視眾人〉。（此文刊在香港《自由陣線》雜誌，大約在一九五一年底。）這是借用《水滸傳》第六十七回的故事：宋江推讓盧俊義坐第一把交椅，吳用發言反對之時「已把眼視眾人」，李逵、武松、劉唐、魯智深等便一個接着一個大聲鼓噪起來。毛澤東熟讀《水滸》，這一套手法早在黨內外鬥爭中運用過無數次，此時拿來對付一些毫無「鬥爭」經驗的教育界人士，

那眞是莊子所謂「以無厚入有間」，游刃有餘了。

我和作者恰好分別參與了「燕京末日」的始點和終點，所以我特別將我的記憶部份寫出來，略補作者見聞之所未及。

三

最後，讀了第三輯感舊錄的部份（〈忍看朋輩成新鬼〉），引起我關於中國知識人在中共統治下的宿命的反思，現在想借此機會略抒所見。

作者懷舊的對象多數是我不認識的，或雖聞名而未曾見過面的。但是其中有兩位前輩我在「文革」後也略有交往，即沈從文和錢鍾書。一九七八年和一九七九年，連續兩年我都有機會和錢先生交談，但都在官式接觸的場合。他逝世後我曾寫過一篇文字，追記其事，這裏便不再重複了（此文和巫先生在本書所收者篇名相同——〈我所認識的錢鍾書先生〉現已收入本書）。這裏我要從不同的角度補記一個有趣的插曲。在北京俞平伯先生寓所第一次晤談中，不記得話題由何引起，他忽然提到馬克思的一段婚外情，雖僅一二語匆匆帶過，神情則頗帶幾分淘氣。這當然是指馬克思與家中女傭（"Lenchen"）生了私生子的事，在西方雖早成公開的秘密，但在一九七八年的中國

大陸恐怕知道的人少之又少。我一方面佩服他的博覽，另一方面也不免有些詫異：他為甚麼會講起這個故事呢？最後我猜想他也許是借此向海外訪客暗示：他並不是馬克思的虔誠信徒吧！一兩年後我在美國和史華慈（Benjamin I. Schwartz）閒談，涉及馬克思的思想與生活，順便提到這個趣事，他也忍俊不禁，並同意我的推測。為了怕給他帶來困擾，我再也沒向別人提過。現在事隔三十年，錢先生也已下世十年，我披露了這個小插曲應該無傷大雅了。這個趣事更使我相信，他在整個毛澤東時代都能完整地保持了自己原有的價值和思想，絲毫未為官方意識形態所撼動。正因為他沒有失去精神的自我，他才能憑着深厚的學識和無比的機智，在驚濤駭浪中明哲保身，最後完成了《管錐編》的寫作。

沈從文先生夫婦一九八零年末至一九八一年初在耶魯大學附近住了一兩個月；他們的東道主人是傅漢思教授和張充和女士。由於這層友誼的關係，我和沈先生曾有過多次聚談的機會，都是在輕鬆的氛圍中進行的。我知道他在一九四九年以後受盡了折磨，精神上且一度陷於崩潰狀態，因此我從來沒有問起他個人的遭遇，以免觸動他的傷痛。在談話中他大體以憶往懷舊為主，但所說多數是舊友的事，譬如關於顧頡剛先生在中共統治下的生存狀態，我是從他口中才得到了最可靠的消息。我感受最深的是他雖歷盡劫難，卻心平氣和，沒有流露出半點怨憤的情緒，更沒有責罵過任何人，我當時不禁聯想

到阮籍為「天下之至慎，未嘗評論時事，臧否人物」，以及「叔度汪汪，如萬頃之陂，澄之不清，擾之不濁」。後來讀到《沈從文家書》（台灣商務，一九九八年）我才認識到一九四九年以後他在思想和情緒上波動之大、困惑之深。但無論如何，一九八零年時他確已恢復了內心的寧靜，也找回了原有的價值系統。

巫寧坤先生對於沈、錢兩先生的認識自然遠比我為親切，本書所收兩篇生動的素描可以為證。大體而言，巫先生的素描和我的一般觀察是可以互相印證的。

我必須着重地指出，沈、錢兩先生是例外中的例外；他們的出身和背景各有不同，但在萬劫千難之後卻同能收拾精神，重整故我。但以絕大多數同輩的知識人而言，他們的心靈多已陷於支離破碎的狀態。一九四九年以前在文、史、哲諸領域中曾各領風騷的人物，文革以後都失去了獨立思考的能力，我親見親聞的實例便不可勝數。如果與前蘇聯的情況作一比較，中國知識人的命運顯然悲慘得多。俄國著名的史學家古列維奇（Aaron I. Gurevich）在蘇聯解體後曾對文、史兩界的情況作了一個簡要的比較。他說，十月革命以後俄國文學傳統仍然是有生命的。作家如帕斯捷爾納克（《齊瓦哥醫生》）、索忍尼辛（《古拉格群島》），詩人如阿赫瑪托娃等，從來沒有停止過創作。即使在斯大林的恐怖統治時期，這些人也不肯在意識形態上作出任何妥協。所以八零年代中葉所謂「開放」（"glasnost"）來臨時，這些異議作家的作品便大量出現在文學

刊物上。當時俄國讀者很驚異地發現，原來在精神和藝術領域中，他們竟擁有幾十年積累起來的豐富資源！相對而言，史學由於受意識形態的直接控制，除了史料彙編一類的成績之外，極少值得一讀的著作。雖然如此，一九五六年清算斯大林以後，史學界仍然有所鬆動，斯大林時代的武斷教條大體上已被拋棄，至少也受到質疑；史學家也可以提出新的假說和構想。因此六零年代史學家確有破冰之功，為後來史學上的自由分析奠定了初步的準備工作。（見古氏原文 "The Double responsibility of the Historian." in *The Social Responsibility of the Historian*, ed. Francois Bedarida, Providence: Bergham Books, 1994, pp.67-69.)

但在同一時期之內，曠古未有的厄運卻已降臨在中國知識人的身上。一九五五年「清算胡風」和一九五七年「反右運動」徹底斷絕了創作和研究的自由。與俄國不同，「五四」以後才出現的新文學家群並未形成一個超越政治而受普遍尊崇的精神力量。相反的，一九四九年以後，祇有「左翼」人士才能在文藝界活躍，而他們早已為「黨」所收編。即使是胡風的爭取創作「自由」，也自以為是眞誠地向「黨」效忠；至少在主觀認知上，他是與宗派主義作鬥爭，而不是挑戰「黨」的無上權威。

在「引蛇出洞」的「陽謀」期間，不少「民主人士」和青年學生確曾一度「大鳴大放」；這是因為他們誤信中共會實踐以前關於「新民主」的承諾。從「鳴放」的言論

看，當時中國仍有不少知識人繼承着「五四」的精神，並持之以恒與「黨」的權威分庭抗禮。但「鳴放」在一夜之間變成了「反右」之後，中國知識人立即進入「萬馬齊暗」的狀態。無論是「心服口服」還是「口服心不服」，總之他們從此在整個毛澤東時代，再也不能發出一絲一毫異議的聲音了。

毫無可疑，知識人在毛澤東統治下所受到凌辱和摧殘遠比斯大林時代的蘇聯為嚴酷。（關於這一比較，可看Leszek Kolakowski, *Main currents of Marxism*, New York: W.W. Norton, 2005, pp.1197-1199.）但是這裏有一個異常的現象：中國知識人儘管受盡了迫害和侮弄，作為一個群體，他們卻始終在共產黨的精神枷鎖的籠罩之下，不但擺脫不掉，甚至失去了擺脫的意志。所謂「精神枷鎖」是指知識人，無論自覺地或不自覺地，已接受了下面這個事實，即「黨」是決定他們的存在價值的唯一精神權威。每一個知識人的評價及其正或負的程度最後都完全由「黨」的一句話來決定。如果「黨」給他「定性」為「反革命」、「右派」或「資產階級」，他首先便會自覺罪該萬死，羞愧無地；如果「黨」為他摘去上述任何一頂「帽子」，他又立即如獲新生而且感激涕零。不用說，如果他竟能批准「入黨」，那更是人生最大的榮耀，不但家人親戚為之歡欣鼓舞，生平相知，特別是帶有「帽子」的，也都不禁要「彈冠相慶」。近年來我讀了不少老一輩學人的日記、書信之類，對於這一點感受最深。過去儒家傳統說，孔子《春秋》

的「褒貶」有無窮威力：「一字之褒，榮於華袞；一字之貶，嚴如斧鉞。」但這不過是文字上的誇張，在歷史上並不能證實，而中國共產黨卻在最初幾十年中掌握了這樣的精神權威。它之所以能奪取政權並且將斯大林體制有效地強加於中國人的身上，這一精神權威所發揮的作用是不可低估的。

我為甚麼要特別提到精神枷鎖的問題呢？這完全是由巫先生關於「戀黨情結」的話題引出來的。本書第四輯有一篇〈銀翹集——楊憲益從入黨到出黨的傳奇〉，是評介楊憲益舊體詩集之作，寫得非常生動感人。作者告訴我們：

楊詩人的半生坎坷是和他的「戀黨情結」分不開的。他出身於地地道道的資產階級家族，高中畢業後就自費遊學牛津大學達六年之久……。當時正值抗日烽火連天，他學成之後立即兼程回國，與祖國人民共命運。及至身臨大後方，耳聞目睹的卻是當道腐敗，國勢危殆。報國無門。不少憂國憂民的知識分子都寄望於中共，或奔赴延安鬧革命，或「身在曹營心在漢」，暗中為「地下黨」奔走效命。楊氏交遊中不乏文化界「進步人士」，按「近朱者赤」的常理，他也和「地下黨」結成了患難之交。

這裏敍述的雖是楊憲益的個案，然而卻具有高度典型性；我們可以説，多數傾向於共產黨的中國知識人最初都是被這一心理狀態推動的。

但一九四九年以後，楊先生雖「九死不悔」地爭取入黨，卻始終被擋在門外，直到一九八六年才如願以償，這時他已年逾古稀了。我完全同意作者的觀察：「楊憲益要求入黨並非圖升官發財，而是書生氣十足，一廂情願，要與一個心嚮往之的『理想』認同，忠心耿耿，歷久彌堅。」「六四」屠殺以後，我在電視上親眼看到楊先生「拍案而起」的一幕；他的凜凜風骨至今仍留在我的腦際。所以楊先生的「戀黨情結」出於最真純的「理想」認同，我是深信不疑的。但是這裏我們必須追問：共產黨何以竟能取得這一至高無上的精神權威，使許多知識人爭先恐後，趨附唯恐不及？這是一個極複雜的大問題，當然無法展開討論。下面我祇提示幾條主要的線索。

首先必須指出，共產黨人從馬克思開始便採取了搶佔精神制高點的策略。這一策略包涵兩個互相關涉的方面：一是「科學眞理」，一是「道德熱情」。所謂「科學眞理」指「歷史規律」；資本主義必將為社會主義所取代，無產階級通過階級鬥爭最後必然消滅資產階級，這是馬克思所發現的「歷史規律」，已經「科學地」建立了起來。「科學的社會主義」的興起是「不可抗拒的歷史潮流」。所謂「道德熱情」則指共產黨人必須投注全部熱情為無產階級的勝利而奮鬥，這是「先鋒隊」的歷史任務。道德是有階級性

的，無產階級如旭日東升，體現了最新最無私的道德；腐朽的資產階級所宣揚的道德價值，如公平、自由、平等、博愛之類，則是「遮羞布」，掩飾它維護資本主義統治和剝削無產階級的本質而已。因此共產黨人一方面鄙棄一切自古至今社會上共同接受的道德規範，另一方面卻全力以赴地鼓動群眾的道德熱情，為無產階級的解放而鬥爭。這樣一來，他們在進行顛覆現存秩序的革命過程中既佔領了道德高地又完全不受任何既存道德規範的約束。正因如此，共產黨雖不知道德為何物，卻具有極大的道德號召力。普蘭尼（Michael Polanyi）稱它為「無道德的道德力量」（"the moral force of immorality"）可以說是一針見血。（見*Personal Knowledge, Towards a Postcritical Philosophy*, The University of Chicago Press, 1958, pp.227-233.）

通過有組織、有計劃的大規模的宣傳（特別是在第三國際時期，一九一九—一九四三），許多西方知識人都深信「眞理」與「道德」已「辯證地」統一了起來而體現在共產黨的組織之中。英、美不少著名的科學家、文化人等長期為蘇聯作地下情報工作而心安理得，便是基於這一信念；他們自認為是在為人類的光明遠景而獻身。

第三國際在中國建立共產黨的組織，自然將佔據精神制高點的策略也同時搬運了過來。但中國的實際情形與西方不同，既沒有一個合格的「資產階級」，更沒有一支壯大的「無產階級」隊伍（一九二零年代中國產業工人大概僅在二百萬左右）。如果僅僅

高舉「為無產階級的解放而鬥爭」的旗幟，中國知識人的道德激情是不容易被調動起來的。所以中國共產黨必須另找適合中國特殊需要的據點，以建立它的絕對精神權威。

中共在知識界發生深入而廣泛的影響應該從一九三零年代算起，那正是日本侵華越逼越緊的時刻。為了脫出被圍剿的困境，中共通過地下黨組織開始在全國各大學發動「抗日」運動。抗拒外敵的民族主義激情一向是中國的道德高地之一，上起南宋、中歷晚明、下及近代，久已注入知識人的血液之中。中共搶到了這一高地，即初步樹立了它在中國知識界的精神權威。楊憲益先生在抗戰時期傾倒於延安，即其顯證。

中共在中國將革命重點放在貧苦農民的解放上面，因此在西方甚至獲得「農業改革者」的稱號。這又是它搶佔道德高地的另一傑作。古代的「士」自漢以來便反對豪強兼併，為「貧無立錐」的農民請命，這一號召自然最能打動現代知識人的心弦。所以沈從文先生一九五一年十一月在四川內江也為此而感動，並為「毛主席關心窮人」的說法作「宣傳」（見《沈從文家書》，台灣商務，一九九八年，頁一六七）。

在整個抗日戰爭時期，中共都將「階級鬥爭」意圖掩藏了起來，而以「民主」、「自由」、「多黨合作」等口號進行「統戰」。這不但見於重慶《新華日報》的言論，而且有毛澤東的《論聯合政府》和《新民主主義論》可證。許多原來傾向於自由主義的知識人便是在這一「統戰」策略下逐漸左轉。聞一多如此，楊憲益也是如此，李慎之晚

年的無數反思文字更是現身說法。

總之，中共的長期宣傳成功地將自己扮成一個古今無二的完美形象，不但是民族獨立的唯一希望所在，而且也承擔着中國人所追求的一切現代價值。一九四九年奪權成功更增添了無窮的威勢，似乎已完全證實了「黨」的「光榮、偉大、正確」。「黨」的絕對精神權威便從此在絕大多數知識人心中牢牢地建立起來了。連處於政治邊緣的沈從文先生在「反右」期間也老實地遵守着下面這個絕對原則：「凡對黨有好處就做，有損害處絕不幹。」其餘的人更可想而知了（見《家書》，頁二七六—二七七）。

中共的精神權威今天已基本破產了，但是它還擁有一件宣傳武器，不容輕視，那便是民族主義的激情。這是它起家的主要本錢，現在依然想靠它來凝聚向心力。但在無「敵國外患」的情況下，玩弄民族激情有如玩火，希特勒的納粹主義便是前車之鑒。然而我們關心中國前途的人卻不能不密切注視這一危險的動向。

四

去年六月間，美國東西兩岸都召開了「反右」五十年討論會，香港《明報月刊》也出版了紀念專輯。我寫了四首七絕，表達我對於「五七」的整體看法。這四首詩剛剛被

朋友們放在網路上，我便接到巫寧坤先生的電話，稱許我的理解大致不差。現在我把這四首詩鈔在後面，作為這篇序文的一個尾聲：

右袒香肩夢未成，負心此夕淚縱橫。世間多少癡兒女，枉託深情誤一生。

未名湖水泛輕漚，池淺龜多一網收。獨坐釣台君不見，休將劫數怨陽謀。

橫掃斯文百萬家，更無私議起喧嘩。九儒十丐成新讖，何處青門許種瓜。

辱沒冤沉五十年，分明非夢亦非煙。人亡家破無窮恨，莫叩重閽更乞憐。

二零零八年六月廿五日於普林斯頓

「興亡遺恨尚如新」

——《海桑集——熊式輝回憶錄（一九零七——一九四九）》序

熊天翼先生（以下簡稱「作者」）《海桑集》是一部歷史價值最高的回憶錄，比一般老人晚年自傳或口述歷史更為翔實可信。我說這句話並不是虛詞溢美，而是根據兩重理由。第一，這部回憶錄的原始材料是作者從一九零七——一九四九年的日記中摘錄出來的；日記為當時之筆，因此所記的「言」與「事」最接近客觀的眞實。不但如此，日記是一天一天地積累起來的，不可能事先有任何計劃或構想，因此和自傳的性質完全不同。老年人寫自傳，往往在有意無意之間想把自己的一生呈現為某種特定的公共形象；然後再在這一設計下，選擇一生中某些言行作為回憶的重點，去取之間，主觀的要求，有時竟超過了客觀事實的限度。本書作者雖然也有去取選擇，但他的基礎是幾十年的客觀記載，下筆時不可能過於任意，至少主觀的成份已減至最低的程度。本書基本上由日記原文所構成，再加上作者隨時隨地引當時的函電為證，這更為回憶的可信性增添了一

重保證。我必須指出，作者所保存的函電，特別是他與蔣介石之間的往來文件，正屬於史學上所謂原始檔案，其價值之高是無與倫比的，必將受到將來史學家的重視。

第二，作者在〈敍言〉中說，這部回憶錄取材於日記的部份「偏重在國民革命有關之事，即自辛亥革命、護國、護法、北伐、剿匪、抗戰諸役，以及大陸淪陷。凡屬於當時國家軍、政乃至黨務之見聞，皆屬身所經歷者」。作者不但在日記中對上述每一重大事件都保存了忠實的記錄，而且有時還留下了有趣的細節，讀來十分生動。例如一九一一年武昌起義前，他在南京讀陸軍中學，還加入了同盟會；革命爆發後，他和同學們前往漢口，在船上還結識了與孫中山齊名的黃興。臨別時黃興稱許他為「志士」，他事後也寫了兩首七言絕句，紀念在船上高談闊論的情況。日記中這一條描寫，將百年後的讀者帶回了當時的場景，使人彷彿感受到國人對中華民國創建的那種歡欣鼓舞的情緒。作者這時大概祇有十八歲，但政治思想已經開始定型；他學的是軍事，卻已具有很好的中國傳統文史的修養。即以少作的兩首詩而言，他已掌握了舊詩的基本格律。回憶錄中還保存了不少其他詩作，其中也不乏警句。這位亦文亦武的少年「志士」為辛亥革命攝下一個快鏡頭，作為《海桑集》的開端，是很可寶貴的。如果從辛亥革命算起，《海桑集》的記事包括了中華民國在大陸上創建以至滅亡的全部歷程。但以記事的深度與廣度而言，作者的回憶其實是從他一九二五年到廣州參加國民革命運動開始的。所以

嚴格地說，《海桑集》不折不扣地是一部國民黨政權的興亡史。這部興亡史當然是通過作者個人的觀點寫出來的。但由於作者在國民黨政權中佔有非常特殊的地位（見後），他的觀察完全從內部的最高層次得來（即所謂"the insider's view"），決不是一般從外面作冷眼旁觀所能企及的。更由於他的觀察建立在親身體驗和日積月累的史料之上，國民黨在這二十多年中的成敗關鍵早已在他的胸中凝聚成一幅確定的整體圖像。我們必須記得，作者根據日記整理出這部回憶錄時（一九六九年），他已退出政壇整整二十年了，而大陸上則正在如火如荼地進行所謂「文化大革命」之中。所以這是作者在痛定思痛之餘的一部反思之作；「超以象外」，故能「得其環中」。

善疑的讀者也許會追問：我們如何能確定日記中敘事的眞實性呢？我可以很負責地說：就我所讀過的相關記載而言，《海桑集》中的重大事件大致都可以得到印證，最使我驚異的是作者一九四二年四月二十一日晚間在華盛頓與胡適大使的四小時長談。日記中詳記胡適揭發宋子文在美國種種爭功弄權的表現，其中每一個細節都是我曾在《胡適日記》中讀過的，分毫不差。由於這一段記述得到百分之百的證實，我對本書敘事的忠實是十分信任的。

我是最喜歡讀傳記，特別是自傳的人，每讀重要人物的自傳，我首先便注意作者所運用的史料。以我所讀過的西方自傳來說，我發現日記和親友函札幾乎毫無例外地構

成了它們的基本材料。讓我舉一個最近的實例。剛剛去世一年的施勒辛格（Arthur M. Schlesinger, Jr., 1917-2007）是美國史學界、文化界和政界的一位重要領袖。一九六一年他暫時棄學從政，成為甘迺迪的「總統特別助理」，參與了美國政府的最高決策，甘迺迪死後，他雖然仍回到教研崗位，但一直在民主黨的政治世界中佔有舉足輕重的地位。二零零零年他出版了回憶錄上冊（*A Life in the 20th Century, Innocent Beginnings, 1917-1950*）；他在〈前言〉中說，此書主要取材於日記、備忘錄之類。但由於健康關係，下冊始終未能動筆；二零零六年秋天，他的兩個兒子在他的指導下，將六千頁的日記編寫成八百多頁（*Arthur M. Schlesinger, Jr., Journals, 1952-2000*），算是回憶錄的下冊。《日記》殺青尚未及出版，他已去世了。這部《日記》事實上也是一部二十世紀下半葉的美國政治史，生動與可信並不遜於上冊。我覺得熊天翼先生的《海桑集》在很多方面都和施氏的《日記》可以相比。

現在讓我對本書作者作一點最簡單的介紹，使一般讀者可以進一步認識這部回憶錄的歷史價值。一九四九年以後出生的讀者今天大概對「熊式輝」這個名字都很陌生，很可能從來沒有聽見過。這是因為作者自一九四九年以後便過的是退隱生活，姓名已不再出現在公共媒體上了。但是從一九二六年國民黨在廣州發動「北伐」到一九四九年國民黨政權撤退到台灣為止，這二十五年間作者則一直居於權力核心的位置。早在北伐之

始，他已取得蔣介石的信任，在江西、福建、浙江等處立下戰功。一九二七年國民革命軍從南京出發，攻克濟南，他也在蔣的參謀總部之中。他曾在日本陸軍大學進修三年（一九二一－一九二四年），不但認識日本甚深，而且富有現代知識。所以當日本軍隊在濟南阻撓北伐，造成慘案的嚴重關頭，他臨危受命，以代表身份兩度入日營談判，展現了折衝樽俎的才能。不但如此，在北伐前後，他又不斷運用靈活的政治手腕，為蔣調處了不少黨內外的糾紛和衝突。因此他的重要性逐步從軍事推廣到黨務和政界，終於成為蔣所依賴的少數「智囊」之一。在國民黨的歷史上，他往往被視為所謂「政學系」的一個重要成員，連美國國務院一九四九年所公佈的《白皮書》也是這樣認定的。但作者在回憶錄中卻一再否認「政學系」的存在，他所列舉的理由是相當堅強的。[1] 無論眞相如何，他在相當長的時期中，曾是蔣所最信任的高層人物之一，則是無可否認的。他時時有機會與蔣單獨談話，並且在重大決策的關頭提出個人的意見。蔣對他自然不能說是言聽計從，但尊重他的看法則是可以肯定的。特別是在抗戰時期的重慶，蔣曾在不同階段交給他種種不同的任務，大致可以分為三個領域：第一關於政府和黨內的政治設計和重大人事任命，蔣必特別徵詢他的意見。第二，與其他黨派溝通，如共產黨、民主同

1 見本書第六編第二章第二節，並參考唐德剛：《政學系探源》，《觀察》雙月刊，二零零八年一月五日出版，頁六三－七一。

盟、民社黨、青年黨等，他是最高負責人，一九四三年六月十六日他和周恩來在張治中寓所進行了三小時的談話，記錄保存在《海桑集》第四編第三章，是一篇重要的歷史文獻。（周善於解除敵人的防範心理，在談話中表現得十分清楚。）第三，在國際交涉方面，一九四二年三月他率領軍事代表團訪美；一九四五年八月以軍事代表的身份赴蘇，參與中蘇友好條約的簽訂。這是軍事外交方面兩個非常重要的任務。綜合以上三點，可知蔣對他的倚重是全方位的；他居於當時的權力中心，毫無可疑，他的回憶錄之所以具有特殊的歷史價值，即在於此。

上面已說過，《海桑集》是一部國民黨政權的興亡史。反過來看，國民黨政權在大陸上興起與滅亡也就是共產黨從二、三十年代的挫敗到一九四九年席捲整個中國大陸的全部過程。本書作者於恰好在共產黨由敗到勝的兩個關鍵時刻都是歷史的積極參與者。因此本書第二編第二章〈剿共與國內之牽制〉和第五編〈抗日勝利與東北禍患之勃發〉是最值得細讀的兩個部份。我讀了這兩部份，眞有滄海變為桑田的實感，不禁想起了陳寅恪「興亡遺恨尚如新」的詩句。

一九三零年以後，中共的主力集中在江西瑞金一帶，並正式在瑞金成立「中華蘇維埃共和國」。所以在北伐告一段落之後，蔣決定了江西「剿匪」的政策，從一九三零年十一月到一九三四年十一月攻下瑞金為止，一共進行了五次圍剿。本書作者則在

一九三一年十二月自告奮勇，出任江西省主席，為鄉梓效勞。他回江西時正值第三次圍剿期間，但由於「九一八」日本侵佔東北，蔣被迫辭職以謀黨內團結，圍剿的事自然祇有暫時擱下。第四次圍剿始於一九三三年六月，與同年十月所訂的「第五次圍剿計劃」事實上是連續的，不妨合稱之為後期圍剿。本書作者在後期圍剿（一九三三年六月至一九三四年十一月）中以省主席兼南昌行營辦公室主任的身份承擔了與共產黨正面作戰的任務，吸收了前三次的失敗經驗，這次圍剿採取了軍事與政治雙管齊下的新戰略。當時軍事的要點在碉堡封鎖，政治的要點則在發動民衆。這一新戰略終於奏效，使紅軍無法再在江西存身，祇有突圍向西北流竄，即中共一貫宣傳的所謂「長征」。本書在這一章的敍事雖然稍嫌簡略，但大體的輪廓是相當眞實的，毫無自我誇張之處。我為甚麼能說這樣肯定的話呢？這是因為有其他客觀史料可與作者的日記互相印證。青年黨領袖之一李璜在一九三四年九月從四川到江西南昌行營訪問，由作者安排他考察了收復地區的實際情況。他證實了組織民衆和碉堡封鎖兩大措施確是逼使毛澤東、朱德的紅軍逃出江西的主要因素，他因此還寫了一本《江西紀遊》的小冊子提供四川當局參考。[2]

作者在本章第四節，論及「匪區的眞實情況」，指出共產黨雖然以「分田分地」為

---

2 見李璜：《學鈍室回憶錄》（台北：傳記文學出版社，一九七三年），頁二二二－二二四。

號召，卻並沒有得到農民的眞心支持。這一情況甚至出於作者最初的預想之外。這也是很可靠的實錄，足以打破中共宣傳的神話。關於這一點，更有數不清的史料可以支持作者的觀察。李璜記徐向前紅四軍在四川東北部的情況與江西完全一致。[3] 讓我再舉兩個來自當時江西「蘇維埃」內部的報告來印證本書的敘事。

第一是伊羅生（Harold R. Isaacs）的經典著作：《中國革命的悲劇》[4]。伊羅生是二零年代到中國來推動共產革命的一個人，與第三國際有密切的關係。「革命」失敗以後，他在上海住了很長的一段時期。通過共產黨內的劉仁靜，他收集了許多內部文件，特別是江西紅區的報告，他的書便完全建立在這些文件之上。他指出，井崗山的「紅軍」與農民之間根本格格不入，加入了「紅軍」的農民不斷逃亡，而農村中人包括農民在內，不但不支持「紅軍」而且還把他們當作「土匪」來攻擊。[5]

第二是追隨毛澤東在井崗山「革命」的龔楚（後來是紅七軍軍長），最後因為實在受不了中共在農村的殘殺而脫離了黨。他告訴我們：他當時是組織並策動過「蘇維埃」

3 見李璜：《學鈍室回憶錄》（台北：傳記文學出版社，一九七三年），頁二一二—二二〇。

4 Harold R. Isaacs, *The Tragedy of the Chinese Revolution*, Revised Second Edition（Stanford University Press 1961）.

5 同上，頁二二五—二二六。

運動之一人，中共所吸收的都是農村中的「流氓地痞」，老實的農民根本不肯加入，而「採取躲避觀望的態度」。所以地方蘇維埃的重要幹部和農會、工會的主席都是由這些「流氓地痞」構成的。[6] 這是參與其事者的直接供證，其可信性是很高的。一九二九年二月二十五日，中共內部報告說：江西中共黨組織中的農民包含了許多「幫會」分子，便是一個最有力的旁證。[7]

所以中共黨內批評毛澤東在江西發展的是「農民黨」或西方左派認定中共領導的是「農民革命」，都是不準確的，經不起分析。這不是否認中共軍隊中有農民，而是說這些農民是在中共武裝暴力所到之地被裹脅進來的：中共早期幹部的成份主要是農村的邊緣分子，即「流氓地痞」。中共在中國各地流竄了二十多年，都是靠槍桿子再加上從蘇聯移植送來的一套殘酷的組織方法——包括一而再、再而三地殘殺內部的所謂「階級敵人」。沒有任何證據顯示：中共武力所到之處曾得到人民或農民的竭誠擁護。

《海桑集》關於江西圍剿的一編固然是重要的實錄，第五編有關戰後中國政府接收東北的詳細記錄更為史學家提供了不少極為珍貴的史料，尤其是他與蔣介石之間的往來

6 見《龔楚將軍回憶錄》（香港：明報月刊社，一九七八年），下卷頁五六六。
7 見高華：《紅太陽是怎樣升起的》（香港：香港中文大學出版社，二零零零年），頁三所引《楊克敏關於湘贛邊蘇區情況的綜合報告》。

函電。國民黨政權何以在抗戰勝利後四年之內便全面崩潰？中共又為甚麼能在同一短時間內奪取大陸？我們在這一編中都可以找到解答的線索。

一九四五年八月日本投降後，作者被任命為東北行營主任，理論上是黨、政、軍的最高長官，負責接收整個東北。這可以說是他一生中最重要的一次任務。但他交涉的對象不是日本或僞滿洲國，而是蘇聯。一九四五年一月至二月，美、蘇、英三國元首在克里米亞的雅爾達（Yalta）舉行會議，訂下了一個秘密協定。美、英要求斯大林出兵攻打日本而同意蘇聯租借旅順、大連，並共同管理東北的主要鐵路幹線，同時也允許外蒙古獨立。這個協定涉及中國的主權和利益如此深遠，但事前竟完全沒有讓中國政府與聞其事，直到一個多月後美國政府才通過中國駐美大使把協定的內容傳達給重慶當局。[8] 八月六日美國在廣島投下了第一顆原子彈，日本投降已迫在眉睫，蘇聯才在兩天後對日宣戰，出兵佔領東北。六天以後（八月十四日）日本便投降了。所以蘇聯以雅爾達協定為護符，未開一槍，便將整個東北置於它的武力控制之下。

根據八月十四日斯大林和宋子文共同簽署的雙方會議記錄，進佔東北的蘇軍當於三星期內開始撤退，最多三個月必完成撤退。本書作者即以此項記錄為指導原則，於十月

8 見本書第四編第二章《共同抗日期間之中國》。

十二日飛抵長春，與蘇方統帥馬林諾夫斯基（Malinovsky）商談接收事宜。作者在十三日的日記中寫道：

十三日午後一時為禮貌上的拜訪馬林諾夫斯基元帥於舊日關東軍司令部。彼以戰勝國對佔領地的態度，作無恥的傲慢，未來回拜，即約午後三時至六時在彼司令部會談。

祇讀這一條日記，作者當時所受的屈辱及其憤怒已躍然紙上，談判不可能有任何結果，也可以推想而知。詳細的情況讀者可細閱原書，這裏祇能略作概括。首先，蘇方對於三個月內撤離東北的承諾，一而再，再而三地失信拖延，直到一九四六年四月底蘇軍才完全退出東北。在蘇軍佔領的八、九個月中，他們做了下面三件大事：一、將日本在東北建置的重工業設備幾乎全部拆卸，運回蘇聯。二、盡量阻止國軍進入東北，無論海、陸、空都強予封鎖。三、除全力幫助中共在東北各地發展地下武力與組織外，同時也大量運中共軍隊進入東北以對抗未來的國軍力量。作者有一段簡要的敘述，足以說明當時的形勢：

東北共軍，在日本投降以前，僅熱河南部有李運昌部約三千餘人。卅四年（一九四五）十月上旬，林彪、張學思、李運昌、聶榮臻、呂正操等，始先後由蘇軍空運達東北，組織民衆，當時各地所謂非法武力，不過二萬餘人。其後用強制手段，壓迫民間武力參加，及在蘇軍支援之下，至十一月底即增加至十五萬餘人。及十二月國軍出關開始接收，彼又積極擴充，由山東、熱河方面潛運兵員，由蘇軍接濟武器及掩護。截至卅五年（一九四六）二月止，已約有四十五萬餘人。[9]

這段敍述當是綜合當時的情報而成，以作者東北行營主任的身份而言，是絕對有權威性的。由此可知，國軍尚未出關，蘇聯早已先讓中共接收了東北。到一九四六年三、四月間蘇軍撤出瀋陽、四平街、長春等大城市時，中共已有四十五萬兵力遍佈東北各地，對於出關的國軍已處於「以逸待勞」的絕對優勢了。中共在戰後與國民黨爭天下，以東北為始點，所以「遼瀋戰役」之後才有「平津戰役」，最後則是「淮海戰役」。《海桑集》第五編使我們清楚地認識到：中共由敗轉勝的關鍵全在蘇聯的直接扶

9 見本書第五編第一章第三節。

持。[10]從作者所提供的一切證據，我們可以毫不遲疑地說：如果不是雅爾達協定賦予斯大林以進兵東北的特權，中共至少不可能在短短四年之內席捲整個大陸。中共最後戰勝國民黨既不是因為它早已為民心所歸，也不是由於它代表了「不可抗拒的歷史潮流」。在兩黨相爭的二十多年中，許多偶然的歷史因素在其中發揮了決定性的作用。一九五零年九月六日胡適給傅斯年夫婦的一封信說：

> 夏間發憤寫了一篇長文給*Foreign Affairs*十月號發表，題為"*China in Stalin's Grand Strategy*"。主旨是要人知道中國的崩潰不是像Acheson等人說的毛澤東從山洞裏出來，蔣介石的軍隊就不戰而潰了。我要人知道這是經過廿五年苦鬥以後的失敗。這段廿五年的故事是值得提綱挈領說一次的。我要人知道在這廿

---

10 本文印出後我才讀到何方《從延安一路走來的反思》一書（香港，明報出版社，二零零七年），其中記述中共進入東北的經過，和熊式輝的情報完全吻合。據何方的回憶，蘇聯「除不公開地對我們進行力所能及的援助外，還設法遲滯國民黨軍隊北上，例如不准他們在大連登陸」。他又說：「我們在離開延安時中央首長就說，有了東北就有了全中國。因為東北的外部環境是背靠蘇聯，我們革命的勝利和將來建國都得依靠老大哥。……後來的事實也證明，解放全國的三大戰役，更具攻堅性的兩大戰役，遼瀋戰役和平津戰役，都是來自東北的四野打的。」最後他很正確地解釋，國民黨派兵出關時，「它終究晚了一步，在這之前我們冀熱遼的部隊已經進了瀋陽，同時還從山東、蘇北等地抽調十一萬大軍，海陸並進開赴東北。中央更派了近三分之一的（二十名）中央委員和候補委員以及兩萬名各級幹部到東北工作。」（頁一五五）

五年的鬥爭裏，最初二十多年處處是共產黨失敗，蔣介石勝利。第一個大轉捩是西安事變，斯達林命令不得傷害蔣介石，主張和平解決。（《白皮書》頁四七，又頁七一——七二）此舉決定了抗日戰爭，保全了紅軍，並且給了紅軍無限的發展機會。第二個大轉捩是雅爾達（Yalta）的密約，斯達林騙了羅斯福，搶得滿洲、朝鮮，使紅軍有個與蘇俄接壤，並且在蘇俄控制下的「基地」。「雅爾達密約」決定了滿、韓的命運，決定了整個中國的命運，也許決定了整個亞洲的命運。[11]

胡適的整體觀察是很有說服力的，這部《海桑集》則以無可辯駁的事實證實了這一觀察。

限於時間和篇幅，我對本書的評介不得不止於此。但是我必須指出，本書的歷史價值遠遠超出我所討論的範圍。讀者如果想了解國民黨政權為甚麼會崩潰得那麼快，必須細讀本書從抗戰末期以後，關於每一階段的詳細記錄。「木必先腐，然後蟲生」，國民黨的失敗自有其深刻的內在根源，不能片面地歸罪於外在因素。

---

11 見《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，二零零零年），頁二五、四五。

最後，我願意表達一點個人的讀後感受，在閱讀全程（特別是第五、第六兩編）的過程中，我心中深藏已久的記憶忽然復活了。作者一九四六年坐鎮東北的時期，我恰好也住在瀋陽。他的回憶錄好像一部時間機器一樣，把我送回六十二年前，重新遊歷了一次當時的生活世界。因此我在情感上也發生了一次波動，久久不能平息。這篇序文是在心漸寧靜以後才動筆的。我在本書發現了一九四七年三月十四日的一條紀事：

> 十四日余協中請示學生遊行，反對蘇京三外長會議，莫洛托夫提議以中國問題列入議程，應否勸止，答應聽之。

這是先父為了學生反蘇示威進行的事向作者請示，居然也從日記中搬進了《海桑集》。先父當時主持東北中正大學，東北人民對蘇軍佔領時期的各種暴行深惡痛絕，所以，青年學生反蘇情緒高昂，與關內學生的左傾心態完全不同。我從來沒有見過作者，但先父曾說過，作者不但對文人學者很能尊重，而且也關心東北的文化建設。這一點在本書中有很清楚的記載。一九四六年九月十二日他和青年黨領袖曾琦談話便說道：「余望有大學者坐在東北來講學十年，現在徵集本地忠孝節義史實，以備編製歌謠戲劇。」這是他的真實想法，並非門面話。一九四七年四月二十一日他記道：

廿一日金靜庵（按即：金毓黻，一八八七—一九六二年）來見，詢其所主辦史地學會情形，並囑其工作注重：（1）刊物發行；（2）戲劇編導；（3）歌曲編製；（4）古蹟修整。

這便是七個月前文化建設構想的實踐。金毓黻是東北著名的史學老輩，當時負責瀋陽的東北博物院，所以作者將這一重要任務託付給他。金的《日記》恰好也留下了記錄：

熊公天翼邀余過談，囑辦東北史地學會，其主旨在編印書報，項目有四：一為東北史地讀本，二為通俗戲劇，三為民間歌謠，四為古蹟名勝。余以無暇謝之，熊公不允，且以大義相督責，使余無辭可借。[12]

兩相對照，內容完全一致，不過詳略不同而已。至於時間相差一天，我相信也許是

12 金毓黻：《靜晤室日記》（遼瀋書社，一九九三年），第八冊，頁六二二四。

作者轉抄日記入回憶錄時的筆誤。上面我屢說本書的記載可信，在此又得到一次具體的印證。金毓黻並且記下了第二天（四月二十三日）的活動：

熊主任邀午餐於行轅第二招待所，座有楊威伯、高晉生、卞宗孟、王階平、余協中、傅維本、馮獨慎、温晉城、王孝魚等二十餘人，討論史地學會事。[13]

先父也參與「東北史地學會」的創建，我當時並無印象，讀了這條日記才知道的。可見先父與作者當時頗有過從。金的兩條日記都證明作者對東北文化建設的熱心，他顯然是史學會的原動力（"Prime mover"）。這天恰好是陰曆三月三日，即「上巳節」，因此金氏還寫了一首七古，題作〈丁亥上巳熊上將軍招宴官邸以當修禊即事為詩〉。此詩對作者「振導史地學」恭維備至，將來如有人為作者寫傳記，金氏的日記是應當收入的。作者何以能在干戈擾攘之際還有餘暇來推動文化建設呢？這是因為他在名義上雖是黨政軍的最高長官，事實上黨、政、軍又都各有專人負責，他的權力已被架空

13 金毓黻：《靜晤室日記》（遼瀋書社，一九九三年），第八冊，頁六二二六。

了。國民黨體制的僵化和蔣介石的無效獨裁都在這裏充份暴露出來了。回首前塵，不禁為之擲筆一嘆！

廣乖離論

——國史上分裂時期的家族關係

前言

自從中共提出所謂「三通」的口號之後，在台灣的國民政府一直被這個問題所困擾，最近政府已對於探親和通商問題擬定了初步的政策。這可以說是一個合乎人道精神的新發展，從中國文化的觀點說，更是值得讚揚的，但是這不過是一個良好的開端而已。今後政府也許還會不斷地調整其具體的實施辦法，以期達到完全合情合理的境界。

中共的「三通」具有濃厚的「統戰」意味，這是一望可知的。但是探親、通郵、通商本身是符合海峽兩岸中國人的願望的，決不容置之不理。怎樣一方面滿足人民的願望，而另一方面消解中共的「統戰」影響，正是國民黨所必須面對的新課題。

承《聯合報》之囑，要我談中國史上分裂時期的類似現象。但是我也不免稍有躊躇。第一、古今情況不同，無從相提並論。治史的人決不能曲解歷史以求合乎現實的需要。第二、中國史籍雖浩如煙海，但有關一般人民活動的記載則十分疏略。文獻不足，寫來難免文不對題。現在姑就知見所及，略述梗概。本文以分裂時期的家族關係為探討的重點，特別注意家族離散所引起的種種問題。在離亂的時代，親族之間怎樣互相探訪？這個問題是我們今天最感到興趣的，但可惜我還沒有找到直接史料可資回答。因此本文祇能就走私和偷渡的情況作側面的推測。此外南北朝人在討論奔墓或奔喪問題時也多少透露了一點消息。

前面已指出，古今情況不同。因此本文不是一篇「考古以證今」之作。如果本文對今天的讀者稍有參考作用，那也僅限於抽象原則方面，我們可以從歷史上看到中國人怎樣重視家族倫理。一般地說，中國人是不肯為政治而犧牲親情的。「國」必須以「家」為基礎，這也許是現代「國家」一詞所涵有的一種意義。孟子說：「是故明君制民之產，尤使仰足以事父母，俯足以蓄妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從也輕。」這段話正可為「國家」兩字作註解。亂世更有家族離散的問題，當政者必須加以解決的。中國歷史對這一問題早已有所啓示。其實這是一個普遍的人道問題，西方國家對於俘虜、人質，以至戰爭中失蹤人員的重視便是人道精神的表現。

東晉南朝時代曾有〈乖離論〉的出現，所反映的是政治分裂下父母離散、存亡莫卜的特殊現象。但〈乖離論〉所討論的祇是喪禮方面的問題，本文的範圍則遠比五朝的〈乖離論〉為廣泛，姑名之曰《廣乖離論》。

一九八七年九月十二日於美國普林斯頓

一、慎終追遠的傳統

中國人的家族觀念最為濃厚，自古即然，所以孔子強調孝弟是「為仁之本」。後世雖有「移孝作忠」之說，但政治倫理實際上依附於家族倫理而存在。早期的統一王朝如漢、晉兩代都號稱「以孝治天下」，正是由於政治倫理必須建立在家族倫理的基礎之上。因此在大一統治秩序崩潰之際，家族倫理往往更能發揮力量，敵對政權為了爭取民心，也不能不特別注重家族關係。但中國古代家族關係的範圍是很大的，不但包括同族的人，而且也包括先人在內。由於受了中國慎終追遠的特殊傳統的薰陶，古代中國人對於祖先的墳墓更是特別看重。即使萬不得已而離開本土，他們仍然不忘祭祀祖先之事。所以漢初南粵王趙佗與中國交惡，其最重要的一個導火線便在於呂后毀他的祖墳、殺他的家族。正如他在〈上文帝書〉中所說：「老夫處辟，馬牛羊齒已長，自以祭祀不脩，

有死罪，使內史藩、中尉高、御史平，凡三輩上書謝過，皆不反。又風聞老夫父母墳墓已壞削，先弟宗族已誅論。」（《漢書》九五）中國人家族觀念的牢不可破，在這幾句話中已流露無遺。所以文帝要向他示好，首先便不能不徹底改變呂后的錯誤政策。文帝在給趙佗的信上說：「親昆弟在眞定者，已遣人存問，脩治先人冢。」（同上）這可以說是中國史上最早以家族關係進行「統戰」的例子，並且對後世發生了示範作用。東晉初石勒為了和黃河南岸的祖逖修好，也「使成皋縣修逖母墓」（《晉書》六二）。按《世說新語．黨譽下》註則說「石勒為逖母墓置守吏」。這顯然是師法漢文帝的故智。一直到今天，毀先人墳墓仍然是最能傷中國人心的暴行。一九五二年陳寅恪聽說他父母在杭州的墳墓被中共拆毀了，曾有詩句云：「趙佗猶自懷眞定，憖痛孤兒淚不乾。」（《寒柳堂集．詩存》）他所用的正是趙佗「風聞老夫父母墳墓已壞削」的典故。最近幾年中共大肆宣傳修復著名人物的墳墓，藉以向台灣和海外「統戰」，其實又不過是石勒之續而已。

二、家族意識與政治分裂

中國史上眞正的政治統一始於秦、漢，而第一個大分裂的時代則是魏晉南北朝。家

族離散的痛苦也是在三國時代才成為一種突出的社會現象。這和戰國的分立並不相同。漢末中國分裂的因素雖然很多，但「家族」意識超過「國家」意識顯然是其中很重要的一點。兩晉的統一之所以無法持久也可以由此而得到一部份的解釋。漢末以來避難的人無論是集體的或個別的，大概都以「家」為單位。集體避難之最著名的如田疇，即集合了「宗族他附從數百人……入徐無山中，營深險平敞地而居，躬耕以養父母。百姓歸之，數年間至五千餘家。」（《三國志》十一）又如祖逖於晉末「率親黨數百家避地淮泗」（《晉書》六二）。更多的情況是幾百家人避居險阻之地，形成當時典型的塢堡，像陶潛〈桃花源記〉所描寫的，王安石稱之為「但有父子無君臣」。個別避難的也是以「家」為基本單位，江東孫吳政權之下頗多其例：如汝南呂蒙少時隨母南渡，依姊夫鄧當。（《三國志》五四）又同郡胡綜也是「少孤，母將避難江東」（同上六二）。東晉初年的例子更多，如「周伯仁（顗）母，冬至舉酒賜三子曰：吾本謂渡江託足無所。爾家有相，爾等並羅列吾前，復何憂？」（《世說新語．識鑒》）魏晉南北朝母子相依的事例不勝枚舉，而且當時的道德觀念是把親子的關係看得比君臣關係遠為重要。這恐怕和漢代以來孝弟思想久已深入人心是分不開的。所以曹丕問：「君父各有篤疾，有藥一丸，可救一人，當救君耶？父耶？」邴原便毫無遲疑地答道：「父也。」（《三國志》十一註引〈原別傳〉）。徐庶初從劉備，及其母為曹操所獲，他祇好向劉備說：「今已

失老母，方寸亂矣，無益於事，請從此別。」（《三國志》三五）虞翻為會稽太守王朗的功曹，朗戰敗浮海，翻追隨他。但王朗對他說：「卿有老母，可以還矣。」（同上五六）苻堅欲以周虓為尚書，虓不肯就，他說：「蒙晉厚恩，但老母見獲，失節於此。母子獲全，秦之惠也。雖公侯之貴，不以為榮，況郎官乎！」（《資治通鑒》一〇三）可見他的「失節」也是為了母親。這些都是中國家族倫理的具體表現，決不可等閒視之。現代人往往以為「孝道」完全是專制帝王用來控制人民的工具，其實這是缺乏歷史知識的偏見。

三、政治向家族力量讓步

我們當然不能否認中國的政治權威曾從各方面利用過家族倫理。但這一事實正好說明家族倫理確在中國文化系統中佔據了中心的地位。從上述徐庶和虞翻兩例看，至少劉備和王朗也同樣尊重部下的親情。又如諸葛瑾、亮兩人分別在吳、蜀出任要職，卻並不因政治而斷絕手足之情，現存諸葛亮給兄瑾諸札可證。而且劉備和孫權也表現了高度的政治智慧和雅量。又如曹丕遣遼東出身的殿弘奉使回本土，與公孫康接觸，並特別允許他攜妻子同去（《三國志》八註引《魏名臣奏》）。這也是尊重家族倫理的表現。分

裂時代的敵對政權為了爭取人心往往不得不把親族關係的因素考慮在內。曹魏正元二年（二五五）特赦隴右四郡「亡叛投賊」者，其理由即是怕他們的「親戚留在本土者不安」（《三國志》四）。甘露三年（二五八）司馬昭不殺孫吳降兵，反而把他們安置在京師近郡，同時又赦淮南將士吏民之從諸葛誕為亂者。這也是因為考慮到親族的關係而不得不作出政治上的讓步。誠如司馬昭所說，「吳兵室家在江南」，善待之「適可以示中國之大度」；而淮南士民的親戚之在本土者很多，亦如三年前隴右之例，更不能使他們感到不安（見《資治通鑑》七七）。同樣的政治讓步也見於後來宋遼和宋金的分裂時代。北宋景德二年（一零零五）與契丹議和之後，有詔「沒蕃漢口歸業者，給資糧」（《宋史》七）。紹興議和之後，金人於十四年（一一四四）「來求淮北人之在南者，詔願者聽還」（同上三十）。可見雙方都意識到家族團聚是安定人心的要素。又宋太祖於建隆三年（九六二）「放南唐降卒弱者四千人歸國」（同上一）。這和司馬昭處置孫吳降卒之事先後如出一轍，顯然也是為了加強他們的親戚對宋朝的向心力。

四、尊重家族倫理的實例

但是我們也不能過份強調政治運用的一面。家族倫理既是中國文化的中心價值之

一，它對於中國人的政治行為自不能完全沒有正面的影響。因此我們在歷史上也看到一些富於人道精神的舉措，北宋時眞宗藩邸舊臣王繼忠為契丹所俘，後為契丹重用，曾致力於宋遼之間的和平。眞宗待其妻子甚厚，而子孫在宋朝仕宦者亦甚多。當時京師號為「陷蕃王太尉家」（見文瑩《玉壺清話》四及葉夢得《石林燕語》十）。南宋初宇文虛中奉使至金，為金人所扣留，並獲尊寵。「後來取其家眷，秦檜盡發與之」（《朱子語類》一三〇）。此二事雖有政治作用，然亦可見宋朝承認「不留難親族」是一種合乎情理的文明行為。東晉時祖逖有胡奴王安，待之甚厚。及在雍丘，告之曰：「石勒是汝種類，吾亦不在爾一人。」乃厚資遣之（《晉書》一〇〇）這件事則顯然沒有任何政治運用的意義在內，純是祖逖根據中國的家族倫理而推己及人。後來祖約（逖之弟）為石勒所誅，王安竊其子遺歸江南，並說：「豈可使祖士稚（逖）無後乎？」（見《資治通鑒》九四）更可見當時胡人也深受家族倫理的感染。祖逖出於當時儒學大族，其先祖納為趙王倫太子中庶子，即強烈反對罪及親族的酷法。他說：「罪不相及，惡止其身，此先哲之弘謨，百王之達制也。……逮乎戰國，及至秦漢，明恕之道寢，猜嫌之情用，乃立質任以御衆，設從罪以發姦。其所由來，蓋三代之弊法耳。」（《晉書》三八）祖納從「推己及人」的恕道出發，抨擊戰國以來的「質任」和「從罪」制度。「質任」始於春秋初年的周鄭交質，《左傳》（隱三）即譏其不「明恕」，《荀

子·大略》亦有「交質子不及五伯」之語（並見《穀梁傳》隱公八年七月條）。上引祖納的話便完全以這些經典為根據，足見這是儒家的通義。祖逖遣王安返其「族類」乃本諸儒家思想，可以由祖納的持論而得到充份的證實。司馬光著《資治通鑑》，文筆極為精練，而獨於此事不惜博考特書，這也足以表示後代儒家對家族倫理的重視。總之，以一時的政治利害來賊害人倫天性，決非中國文化的價值系統所能容。這是無可置疑的。

南北朝時中國人特別珍惜親情，尚可從下面這個故事窺見其消息。《周書》三九〈杜杲傳〉：

> 初陳文帝弟安成王頊為質於梁，及江陵平，頊隨例遷長安。陳人請之，太祖許而未遣。至是，（武）帝欲歸之，命杲使焉。陳文帝大悅，即遣使報聘，並賂黔中數州之地。……帝乃拜頊柱國大將軍，治杲送之還國。陳文帝謂杲曰：「家弟今蒙禮遣，實是周朝之惠。然不還彼魯山，亦恐未能及此。」杲答曰：「安成之在關中，乃咸陽一布衣耳。然是陳之介弟，其價豈止一城。本朝親睦九族，恕己及物，上遵太祖遺旨，下思繼好之義。所以發德音者，蓋為此也。若知止侔魯山，固當不貪一鎮。……云以尋常之土，易己骨肉之親，使臣

猶謂不可，何以聞諸朝廷？」陳文帝漸悉久之，乃曰：「前言戲之耳。」

陳文帝以魯山易其弟歸，其是非姑不置論，但重骨肉，過於國土，則顯然可見。杜杲答語以北周立場言，自是得體，然亦可知儒家「推己及人」的恕道至少在理論上已為北方胡人政權所接受。但北周雖漢化較深，親族意識似仍不及南方漢族之濃厚，故同書〈杜杲傳〉續云：

> 武帝建德初……使於陳。陳宣帝謂杲曰：「長湖公軍人等雖築館處之，然恐不能無北風之戀。王褒、庾信之徒既羈旅關中，亦當有南枝之思耳。」杲揣陳宣意，欲以元定軍將士易王褒等。乃答之曰：「長湖偬戎失律，臨難苟免，既不死節，安用以為。且猶牛之一毛，何能損益。本朝之議，初未及此。」陳宣帝乃止。

這是陳宣帝提議南北交換俘虜，而北周不許。北周顯然是重視王褒、庾信的文才過於己方的軍人，又據同書四一〈庾信傳〉：

時陳氏與朝廷通好，南北流寓之士，各許還其舊國。陳氏乃請王褒及信等十數人。高祖唯放王克、殷不害等，信及褒並留而不遣。

則知庾、王二人，乃是特例。一般而言，南北兩政權大體上都能尊重家族和鄉土的觀念。

五、家族分離在文學上的表現

但在南北朝時代，像王褒、庾信等人的遭遇仍然是相當普遍的。流離的痛苦因此在文學上有最深刻但同時也是最精彩的呈露。庾信的〈哀江南賦〉便是其中一篇不朽的傑作。同時稍早尚有沈炯〈歸魂賦〉也是哀感動人的名篇。沈炯和王克、殷不害等人一同被釋回南方後即撰〈歸魂賦〉（見嚴可均輯《全陳文》十四），備道流離之苦與還鄉之喜。其中沉痛之句如「思我親戚之顏貌，寄夢寐而魂求；察故鄉之安否，但望斗而觀牛」，古今遭遇相同的人讀之當不免同聲一哭。〈歸魂賦〉中有「報李陵之別篇」之語，當指《文選》四一〈答蘇武書〉或蘇、李河梁贈答詩（《文選》廿九）而言。其實這些「書」和「詩」也都是南北朝時人的寄託之作，其文雖偽，其情則眞，故不僅傳誦當時，而且垂範後世。

六、家族分離在禮制上的反映

三國以下家人離別的痛苦不但表現在文學上，而且也在禮制方面發生了種種爭論。從這些爭論中，我們也多少可以看出中國傳統對於家族倫理的重視。《通典》九八有「父母乖離知死亡及不死亡服議」一節，收集了兩晉關於喪禮的各種議論。其中最重要的一點便是在乖離情況下父母死後是否必須奔墓的問題。當時一般的見解似仍堅持奔墓為不可或闕之禮。蔡謨引述了一個眞實的事例：「甲父為教騎侍郎在洛，軍覆奔城皋病亡。一子相隨，殯葬如禮。甲先與母弟避地江南。……或疑甲省墓稽留者。」蔡謨則為甲辯護說：「今中州喪亂，道路險絕，墳墓毀發，名家人士皆有之，而無一人致身者，蓋以路險體弱，有危亡之憂，非孝子之道故也。而曾無譏責，何至甲獨云不可乎？且甲尋已致身，非如不赴之也；塋兆平安，非如毀發之難也。又是時甲母篤病，營醫藥而不可違闕侍養。投身危險，必貽老母憂勤哉！」可見這位某甲雖曾奔墓城皋，然因時間上過遲，竟為當時清議所不容。又虞豫議奔喪曰：「子當越他境，以求其舟楫所經，人跡所至，可前而進，見難而退。若山川之險，非身所涉，雖欲沒命，則孝道不全。」從這兩個例子來看，則當時人若因奔墓或奔喪而赴敵人佔領的地區，不但非法律所能禁止，

而且還受到一般輿論的鼓勵。不過由於事實上的困難，不能人人都做得到，所以才有蔡謨、虞豫之類的喪禮專家出來為大家開脫而已。

另一與喪禮有關的新發展則是所謂「招魂葬」的問題。中國古代關於死後世界的信仰大體是：人死則魂魄離散，魄下沉而魂上浮。以生前而言，則是形與神相依，魄主形而魂主神，故生時魂魄相合。葬之義為「藏」，所謂「葬以藏形」是也。根據這一信仰，魂自然是不能「招」而「葬」的。但魏晉之世，死於戰亂的人很多，家人往往不得其屍而葬之。這是「招魂葬」興起的歷史背景。《晉書》八三〈袁瓌傳〉：「時東海王越屍既為石勒所焚，妃裴氏求招魂葬越，朝廷疑之。瓌與博士傅純議，以為招魂葬是謂埋神，不可從也。（元）帝然之，雖許裴氏招魂葬越，遂下詔禁之。」但據《通典》一〇三〈招魂葬議〉所引晉、宋諸家之論，招魂葬是十分盛行的，朝廷的禁令根本沒有效力。而且議論也並不完全偏於「禁」的一邊，禮學專家中主張招魂葬者也大有人在。據孔衍〈禁招魂葬議〉所云：「時有歿在寇賊，失亡屍喪，皆招魂而葬。吾以為出於鄙陋之心，委巷之禮，非聖人之制而為愚淺所安。」則招魂葬大概在民間特別流行。後來在宋、金分立之時，南方也再度出現招魂葬的風氣。如樞密王淵、王倫皆為國死於北宋末年，至紹興三十年（一一六零）奉勅招魂葬。（見洪邁《夷堅志》三志辛卷第三「王樞密招魂」條）這是政治分裂在中國人心靈上造成的一大創痛。

生養和死葬在中國人而言都是第一等大事。在分裂時代，子孫越境探親或奔喪之事自然免不了的。但這一類的活動，特別是一般平民的動態，在歷史上照例是缺少記載的。我們祇能根據大體的情況加以推測。

七、分裂時代邊禁與互市

首先必須指出，分裂時代的邊境是軍事防區，一般是禁止往來的，據何承天〈安邊論〉所載：「曹孫之霸，才均智敵，江、淮之間不居各數百里。」（《宋書》六四本傳）可知魏、吳對峙時雙方的江淮邊境在數百里內是不許人民居住的。這個數字即使有些誇張，我們也不難想像當時兩國人民越境旅行是多麼的困難。南北朝時代邊境也是不准通行的。宋元嘉二十三年（四四六）「太原顏白鹿私入魏境，為魏人所得，將殺之。」（《資治通鑒》一二四）宋、金對峙時代的情況也是如此。宋高宗紹興十八年（一一四八）和二十九年（一一五九）都有「禁民私渡淮」和「禁江、淮私渡北人」的禁令（《宋史》三〇及三一）。金人當然也是一樣，施宜生投金，由邊境寺僧持棍夜渡淮，則可能宋、金兩方面都禁私渡。而且金和宋一樣，國境內旅行也必須有證明文書——「符驗」。所以施宜生渡淮之後不得不殺一人而奪其符（岳柯《桯史》）。北方

政府防止人民出入邊界自契丹時已然。據《乘軺錄》：「近有邊民，舊為虜所掠者，逃歸至燕，民為斂資給導以入漢界。」（江少虞《宋朝事實類苑》七七所引）這條北宋奉使契丹者的行程語錄，其可信性很高。這個邊民顯然是得到北方漢人的協助才偷渡入宋的。

以上稍舉例以説明分裂時代官方禁止人民往來的一般情況。但是在這些事例中，我們同時也看到禁令並非十分有效，私渡之事終是無法禁絕的。一般而言，分裂時代中國各敵對政權下的人民確不能公開而合法地往來，然而非法的私下交通卻一直沒有停止過。其中最無法阻止的則是經濟方面的交通。各時代敵對政權在這一點上也都不得不對人民的經濟需要讓步，故邊境往往有「互市」制度。如石勒曾與祖逖書，求通使互市。「逖不報書，而聽互市，收利十倍，於是公私豐贍，士馬日滋。」（《晉書》六二）又如北齊蘇瓊在徐州，「舊制，以淮禁不聽商販輒度。淮南歲儉，啓聽淮北取羅。後淮北人飢，復請通糴淮南，遂得商估往還，彼此兼濟，水陸之利，通於河北」（《北史·循吏傳》）。這都是政治上不相通，而商業上相通的顯例。其結果則是對雙方都有好處。東晉南朝時代，「淮水北有大市，自餘小市十餘所，備置官司，税斂沉重，時甚苦之。」（《通典》十一〈食貨·雜税〉）這當然是南北互市的場所。至於宋、遼和宋、金之間的「榷場」，那更是盡人皆知的事實了。

八、走私與偷渡

由於官方互市的範圍有限而且課稅很重，不能滿足人民日常生活上的需求，因此走私貿易在分裂時期尤其發達。由於私市利潤很高，不僅商人冒險為之，邊地的官吏和軍人也往往熱心參加。史書上有關這一類的記載較多，茲僅就南北朝及宋、金時代各舉一例為證。北齊高季式「隨司徒潘樂征江淮間。為私使樂人於邊境交易，還京，坐被禁止」（《北史》三一）。南宋知盱眙軍楊抗「私遣監渡官郭貫之等夜渡淮為商，所得金錢，動以萬計」（李心傳《建炎以來繫年要錄》一八四。此條轉引自全漢昇〈宋金間的走私貿易〉一文，收入《中國經濟史論叢》第一冊）。後一例尤有趣，由「監渡官」為之，眞是所謂「監守自盜」了。走私規模之大，我們尚可從三國時代一個著名的故事見之。孫吳的呂蒙偷襲荊州關羽，「蒙至潯陽，盡伏其精兵𦪇艫中，使白衣搖櫓，作商賈人服，晝夜兼行，至羽所置江邊屯候，盡收縛之，是故羽不聞知」（《三國志》五四）。如果不是平時商賈渡江者多而且頻，則呂蒙之計安能得逞。從南北走私貿易的情況看，我們可以說中國史上的政治分裂並不能完全阻止經濟上的有無互通。敵對政權儘管不斷頒佈禁令，人民之間終能找出各種辦法來私下交易。

本文的重點不在討論分裂時代的通商問題。我們的主旨是要藉通商一事以說明人民在分裂情況下依然有往來的可能。過去中國的南北分裂大抵以淮水流域為最重要的邊境。這是一道很長的界線，因此無論是走私或民間偷渡都防不勝防。《宋會要輯稿．食貨》三八載知盱眙軍措榷場沈該之言曰：

> 竊惟朝廷創置榷場，以通南北之貨，嚴私渡之禁，不許私相貿易。然沿淮上下，東自揚、楚，西際光、壽，無慮千餘里，其間窮僻無人之處，則私得以渡。水落石出之時，則淺可以涉。不惟有害榷場課利，亦恐寖起弊端。……
>
> （轉引自全漢昇文）

這一情況不僅宋、金時為然，三國六朝時早已如此，決非一紙禁令所能解決問題的。南宋以後，中國的海上貿易繼續在發展之中，宋、金間的海上走私也頗為可觀。建炎四年（一一三零）已「禁閩、廣、淮、浙海舶商販山東，慮為金人鄉導」（《宋史》二六）。禁令恰可反映當時沿海交通的頻繁。甚至中國大陸與台灣之間的交通，也早已不是政府禁令所能阻止的了。清初雖嚴申海禁，也無法防止沿海人民偷渡來台（詳見莊金德〈清初嚴禁沿海人民偷渡來台始末〉，《台灣文獻》十四卷第三期，民國五十三

年）。從走私和偷渡的普遍，我們可以推測中國人分裂時代甘冒禁令而探親者必大有人在。在一個家族意識最濃厚的文化中，這是不足為奇的。

九、餘話

總之，我們縱觀中國史上的分裂時代，親族團聚和經濟交通都一直是一般人民的強烈願望。敵對政權由於政治考慮而屢加禁絕，但事實證明，一切不合人情的禁令都不可能發生效力，祇有把公開的活動逼成非法的秘密活動，使問題變得更為複雜。家族倫理和經濟生活都有超越於政治以外的獨立而永久的意義，因此決不應成為政治上一時利害的犧牲品。這是中國文化的基本原則之一。但是歷史又告訴我們：因政治分裂而流寓新土的人民，在經過幾十年之後，往往又會認他鄉為故鄉，不肯再遷回本土了。東晉桓溫北伐之後「上疏請遷都洛陽，自永嘉之亂播流江表者，一切北徙，以實河南」。當時（三六二）孫綽上疏略曰：

昔中宗（元帝）龍飛，非惟信順協於天人，實賴萬里長江畫而守之耳。今自喪亂以來，六十餘年，河、洛丘墟，函夏蕭條。士民播流江表，已經數

世，存者老子長孫，亡者丘隴成行，雖北風之思感其素心，目前之哀實為交切。……溫今此舉，誠欲大覽始終，為國遠圖；而百姓震駭，同懷危懼，豈不以反舊之樂賒，趨死之憂促哉！何者？植根江外，數十年矣，一朝頓欲拔之，驅踧於窮荒之地，提挈萬里，踰險浮深，離墳墓，棄生業，田宅不可復售，舟車無從而得，捨安樂之國，適習亂之鄉，將頓仆道塗，飄溺江川，僅有達者。此仁者所宜哀矜，國家所宜深慮也。（《資治通鑒》一〇一。原文見《晉書》五六本傳）

其實自永嘉之亂（三一一）至此不過五十年，但南渡之人早已在江南落籍生根，「雖北風之思，感其素心」，事實上卻已回不了家，而且也無家可歸了。我們不難推想，這時也許會有不少南渡之人回北土探親，但是在探親之後，多數人恐怕還是要重返江南的。試問有多少人肯「捨安樂之國，適習亂之鄉」呢？孟子說：「域民不以封疆之界」，政治疆界是限制不了人民的動向的。孟子的話不但表達了中國古代最高的政治理想，而且也正是今天自由世界所共同遵奉的人道精神。

《聯合報》副刊　七十六、九、二十三—二十四

漂流：古今中外知識人的命運

——劉再復《西尋故鄉》序

劉再復先生最近六、七年來一直都過着他所謂的「漂流」的生活，在這一段「漂流」的歲月中，他除了文學專業的論著外還寫下了大量的散文。這些散文都將收集在《漂流手記》（也是第一集的書名）這個總題目之下。本書是第三集，名之為《西尋故鄉》。再復知道我愛讀他的散文，要我為這一集寫一篇序。其實我不但喜歡他的文字，而且更深賞文中所呈露的至情，因此，便欣然接受了寫序的任務。

「漂流」曾經是古今中外無數知識人的命運，但正因為「漂流」，人的精神生活才越來越豐富，精神世界也不斷得到開拓。僅以中國而論，如果剔除了歷代的漂流作品，一部文學史便不免要黯然失色了。中國第一位大史家司馬遷便最早發現了漂流和文學創作之間的密切關係。他不但在〈自序〉中指出「屈原放逐，著《離騷》」這一重要事實，而且還特別將屈原和漢初的賈誼合成一傳。這就表示他已在有意無意之間為中國的

漂流文學建立了一個獨立的範疇，所以傳中既敘其異代而同歸的流放生活，又錄其在流放中寫成的辭賦。

在近代以前的中國文學史上，作家的漂流主要有兩大類型：亂離與流放。前者由於戰爭，後者則出於朝廷的貶斥。在第一流的文學家中，庾信、杜甫、陳與義代表第一類，屈原、韓愈、蘇軾則代表第二類。和流放相同，亂離也是文學創作的一大泉源。庾信經侯景之亂，江陵之陷，流落北方，他的晚年辭賦才大放異彩。故杜甫說：「庾信平生最蕭瑟，暮年詩賦動江關。」杜甫如果不是經歷了天寶之亂，他的詩的成就，肯定不會那樣高。陳與義也要在靖康之亂以後才能體會到「茫茫杜老詩」的深意。後人說他「避地湖嶠，行路萬里，詩益奇壯」（劉克莊語），是完全合乎事實的。

再復出生較遲，沒有趕上亂離的時代。陳寅恪先生在一九四八年底離開北平所詠「臨老三回值亂離，蔡威淚盡血猶垂」的情況，他是難以眞正領略的。在他初入小學的階段，亂離已遠離中國而去了。單從這一方面說，再復似乎是很幸運的。我大約比再復年長十歲，而我的童年的清晰記憶便始於亂離。但是換一個角度看，再復又可以說是「生不逢辰」。因為他從入學到入世的四十年間（一九四九－一九八九）恰好遇到了中國史上一個空前絕後——至少我希望也是「絕後」——的變異時代。這個時代我們現在還無以名之；姑且藉「漂流」兩字起興，讓我稱這個時代為知識人「大流放」的時代。

「勞改」、「下放」、「上山下鄉」——這祇是我順手拈來的幾個名詞，我不知道的名目也許還多着呢？這些先後出現的不同名目儘管在內容上有種種分別，其實都可以繫屬在一個共同的範疇之下——流放。我不知道今天中國大陸上四、五十歲以上的知識人有多少人曾經完全倖免於流放？也就是說沒有過任何「勞改」、「下放」或「上山下鄉」的經驗？如果說一九四九年以來中國知識人流放的數量超過了以往幾千年的總和，我想這恐怕不算是一個過份誇張的估計。滿清初入關時也曾大批流放知識人以為鞏固政權的手段，如順治十四年（一六五七）的所謂「丁酉科場案」是其中規模最大的一次，流放關外尚陽堡寧古塔的文士大約不下數百人。但若和一九五七年「反右」運動相比，簡直微不足道。更重要的是清初遭流放的文士在漢滿知識人之間同樣博得廣泛而深厚的同情。這在當時詩文集中隨處可以取證。最著名的如丁酉案中流放寧古塔的吳漢槎，不但引出吳梅村、顧粱汾、王漁洋等人纏綿悱惻的詩詞，而且納蘭性德也為之奔走關說，終使他得以在五年後便生入山海關。不但如此，吳漢槎在流戍期間仍能與友人（如徐乾學等）詩文信札往還，他的弈技更在此期間突飛猛進，可見流放生活也並非十分的慘酷。我偶然讀到荒蕪的《伐木日記》殘篇，記載一九五八——一九五九年間他和許多「右派」流放黑龍江原始森林的種種遭遇。兩相比較，簡直是天堂與地獄的懸絕了。

無獨有偶，俄國政治犯流放到西伯利亞的，沙皇時代和斯大林時代的對比也恰恰如

出一轍。列寧的妻子回憶錄中記載她在十九世紀九零年代到西伯利亞去探望丈夫時，發現列寧過着頗為舒適的生活，沙皇政府付給他的錢，足夠他租一所房子，僱一個傭工，並且還可以打獵。他也可以和世界各地通信，甚至在俄國出版他的著作。所以他的妻子見到他的第一句話是：「天哪！你怎麼長胖啦！」另一被沙皇政府放逐到西伯利亞的政治犯——索羅金（Ptirim A. Sorokin, 1898-1968），後來在哈佛大學任教（社會學）時也說，沙皇時代政治犯的流放與囚禁等於是「招待度假的性質」（"in the nature of granting them a vacation with most of the expenses paid."）俄國的例子更使我們認識到為甚麼中國的「流放」也有「古代」與「現代」的不同。

唐、宋時代著名士大夫的謫戍往往起於他們極言直諫，評彈朝政，用現代的話說，他們都是所謂「在體制內持不同政見者」。韓愈因為上〈論佛骨表〉，遂至「一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千」；蘇軾也由於反對新政而屢遭貶斥，最後更流放到海南島。但是我們不能忘記，當時無論在朝還是在野的士大夫，不但不以這種貶逐為恥，而且恰恰相反，視之為莫大的榮耀，所以朝廷每貶逐一次，持不同政見者的聲望卻為之提高一節。范仲淹的生平為我們提供了一個最有趣的例證。文瑩《續湘山野錄》載：

> 范文正公以言事凡三黜。初為校理，忤章獻太后旨，貶倅河中。僚友餞

於都門曰：「此行極光。」後為司諫，因郭后廢，率諫官、御史伏閤爭之不勝，貶睦州。僚友又餞於亭曰：「此行愈光。」後為天章閣，知開封府，撰《百官圖》進呈，丞相怒，奏曰：「宰相者，所以器百官，今仲淹盡自掄擢，安用彼相？臣等乞罷。」仁宗怒，落職貶饒州。時親賓故人又餞於郊曰：「此行尤光。」范笑謂送者曰：「仲淹前後三光矣，此後諸君更送，祇乞一上牢可也。」客大笑而散。

這是中國古代政治史上一個極美的故事，可見專制皇權的威力並不能壓倒士大夫的公論。文瑩是王安石時代的「餘杭沙門」，和當世士大夫交往密切，他的記載是很可信的。葉夢得在南宋初年撰《石林燕語》也記述了范仲淹最後一次的貶逐，恰可與文瑩之說互相證發。他說：

范文正公始以獻百官圖譏切呂申公，坐貶饒州。梅聖俞時官旁郡，作《靈烏賦》以寄，所謂「事將兆而獻忠，人返謂爾多凶」，蓋為范公設也。故公亦作賦報之，有言「知我者謂吉之先，不知我者謂凶之類」。（卷九）

可見范仲淹第三次貶逐時，不但在京師的「親賓故人」都為他餞別以壯其行，而且在外郡的詩人梅堯臣也特別寫《靈烏賦》為他作道義上的聲援。放逐是中國知識人的光榮，這一觀念在范仲淹「前後三光」的經歷中獲得了最有力的支持。

范仲淹為宋以後的知識人樹立了一個典範，他的「士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」兩句話在北宋已成名言，至今仍流傳人口。其實他答梅堯臣而寫的《靈烏賦》中也有兩句更富於現代涵義的名言。南宋末王應麟告訴我們：

范文正《靈烏賦》：「寧鳴而死，不默而生」，其言可以立儒。（《困學紀聞》卷十七〈評文〉）

胡適之先生曾把這兩句話比作美國開國前爭自由的名言：「不自由，毋寧死。」這個比擬雖嫌牽強，但也不是毫無理由的。無論如何，中國傳統的知識人正因為具有「寧鳴而死，不默而生」的精神，所以才往往落得流放的下場。在一九五七年「鳴放」的「陽謀」期間，這個精神又曾極短暫地復活過。我相信後來被打成「右派」的知識人其實都是「體制內持不同政見者」，他們也許從來不知道有「寧鳴而死，不默而生」這八個字，然而這句名言所代表的精神則毫無疑問地依附在他們的身上。但是他們在打成

「右派」而遭到「勞改」或「下放」的懲罰時，卻遠遠沒有范仲淹那樣幸運了。在貶逐的時候，已沒有人——包括家人骨肉在內——會為他們「餞行」，更沒有人會說「此行極光」之類的話。在當時的情況下，人人都覺得「右派」的「帽子」是最可恥的，被貶逐的本人更覺得他們自己「罪孽深重」。用當時流行的暴力語言來說，知識人帶上任何一頂「欽定」的帽子，便變成了「不齒於人類的狗屎堆」。這又是中國知識人史上「傳統」與「現代」之間的一大分野。

就「寧鳴而死，不默而生」的精神而言，再復的「漂流」自然與中國知識人的傳統有着千絲萬縷的牽繫。他發現自己是「中國的重人，整天憂國憂民」，這一情結便是從范仲淹那裏輾轉傳衍下來的。但是再復所受到的「放逐」的懲罰則是「現代」的。文革時期的「下放」固不必說，一九八九年再復自我流放的前夕，儘管知識人的群體自覺已有復甦的跡象，恐怕還沒有一個「僚友」敢公然為他「餞別」，並對他說：「此行尤光！」而且最近六、七年來，這一點剛剛開始復甦的自覺有如逆水行舟，不進反退，在民族主義的新召喚下，許多知識人似乎又心甘情願地重回到「體制內」去，不肯再作「持不同政見者」了。這頗使我聯想到《舊約．出埃及記》中的故事。跟隨摩西出走的一部份以色列人，在荒漠途中挨餓久了，反而懷念起在埃及作奴隸的「好日子」來。奴隸主「法老」雖然逼他們作苦活，但食物的供應是不缺的，有魚、有瓜果、還有菜蔬。

荒漠中的甘泉並不真能療飢，未來樂土中的奶和蜜也不過是「望梅止渴」。為甚麼那麼多的中國知識人會在一夜之間變成了狂熱的民族主義者呢？這個問題自然不能有簡單的答案。不過我疑心其中大概也有些人很像受不了荒漠旅途之苦的以色列人，懷念着埃及。但半途折回總不能不找一個光明正大的理由。現在有了民族主義作護身符，他們便可以大搖大擺地走回頭路了。埃及的鮮魚、瓜果、還有菜蔬畢竟是很誘人的。

再復是決心不走回頭路的，他說，名聲、地位、鮮花、掌聲——這一切他都已視為草芥，埋葬在海的那一岸了。這話我是深信不疑的。他把這一集散文定名為《西尋故鄉》便是明證。他說得很清楚，他已改變了「故鄉」的意義；對今天的再復來說，「故鄉」已不再是地圖上的一個固定點，而是「生命的永恆之海，那一個可容納自由情思的偉大家園」。這使我想起了莊子的〈逍遙遊〉。我想用〈逍遙遊〉來解釋再復的「漂流」，是再適當不過的。莊子一生追尋的「故鄉」也是精神的，不是地理的。〈逍遙遊〉中「至人」的「故鄉」是「無何有之鄉」，然而又是最真實的「故鄉」，祇有在這個真實的「故鄉」裏，「至人」才能達到「獨與天地精神往來」的境界，才能具有「舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮」的胸襟。

話雖如此，恐怕今天的民族主義者還是不會輕易放過再復的。民族主義者現在也引儒家為同道了。春秋大義首重「夷夏之防」；不必讀內容，書名《西尋故鄉》四個字

便足夠「明正典刑」的資格。近代「西尋故鄉」的先行者，如郭嵩燾，如康有為，如胡適，都曾受過民族主義者的口誅筆伐。不過如果我可以為再復辯護，那麼我要說：根據儒家的原始經典，即使是地理意義上的故鄉，任何人都可以「去無道，就有道」的。孔子便說過「道不行，乘桴浮於海」，雖然他沒有眞的成行。《詩．魏風．碩鼠》更明白地說：

> 碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。逝將去女，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所？
> 碩鼠碩鼠，無食我麥。三歲貫女，莫我肯德。逝將去女，適彼樂國。樂國樂國，爰得我直？

事實上，在他的散文集中再復對地理意義上的故鄉充滿着深情的回憶。古人曾說：「情由憶生，不憶故無情。」再復是天生情種，所以他才有那麼多的懷舊之作。他絲毫不懷戀埃及的鮮魚、瓜果、菜蔬，但是對於故國的人物、山川、草木，他終是「未免有情，誰能遣此」。他自然也不能將苦痛的往事完全從記憶中抹去，所以筆下時時流露出對於碩鼠的憎恨。但是在我想來，眼前最緊要的還是繼續作逍遙遊，一心一意去追尋

精神的故鄉。從《舊約》的記載看，以色列人出走埃及以後還有漫長的征程，他們似乎逐漸忘記了「法老」的橫暴，因為他們忙着要建立新的信仰和屬於自己的家園。這樣看來，再復似乎也不妨暫時把橫行的碩鼠置諸腦後。碩鼠的世界雖然盤踞在再復記憶中的故鄉，但這兩者不但不是合成一體的，而且越來越互為異化。後者是永恆的存在，蘊藏着無限的生機，前者則已變成一溝死水。所以我要引一段詩人聞一多的《死水》，以結束這篇序文：

這是一溝絕望的死水，
這裏斷不是美的所在，
不如讓給醜惡來開墾，
看他造出個甚麼世界。

一九九六年九月一日於普林斯頓

劉再復《西尋故鄉》，香港，天地圖書，一九九七

「天地君親師」的起源

一九三七年抗日戰爭爆發之後，我隨伯父一家從安慶移居祖籍潛山縣的官莊鄉，一直到九年以後（一九四六年夏天），我才重回城市。這九年的鄉居在我個人的生命史上是一個很重要的階段。我雖然因此而失去了受現代學校教育的機會，但卻能在前現代的社會和文化中度過童年和少年時代，親身體認到中國傳統的內在意義。現在回想起來，不能不說是一種特殊的幸運，因為這種直接從生活體驗中得來的知識，決不是任何書本上可以獲得的。如果我今天對中國傳統的價值觀念還有一點眞切的了解，那便是受了這九年鄉居生活之賜。

我這樣說，是因為我的故鄉——潛山官莊——是一個十足的窮鄉僻壤，當時和現代文化是處於完全隔絕的狀態。我相信我當時所見到的官莊鄉，和一、兩百年以前的情況並沒有本質上的差異，不過更衰落、更貧困而已。在精神面貌上，官莊幾乎相當完整

地保持了中國的傳統，這裏沒有新式學校，偶爾有一、兩處私塾，教的也還是《三字經》、《古文觀止》、《四書》之類的東西。通俗化的儒、釋、道仍然支配着鄉人的信仰和行為。最具諷刺意味的是陳獨秀這位「五四」健將是懷寧人，和潛山是緊鄰，但我第一次聽到他的名字是因為有人說他寫下了「父母有好色之心，無得子之意」這兩句大逆不道的話（這當然是借用了王充的說法），又曾公開提倡「萬惡孝為首，百行淫為先」。可見城市知識分子歌頌了幾十年的「五四」新文化根本沒有涉足我們的鄉間。我現在寫這篇談「天地君親師」的小文，原因便在五十多年前的鄉居時代。

一九三八年的舊曆年，我第一次看見伯父寫大批的紅紙春聯，其中有一條幅是「天地國親師」五個大字，那是貼在放祖先牌位的廳堂中間牆上的。伯父又向我解釋，這五個字原來是「天地君親師」，不過現在已沒有皇帝了，所以「君」字改成了「國」字。這一字之改雖然也透露了一點「現代化」的痕跡，但整個價值系統的結構顯然原封未動。這五個字正是「五四」前夕陳獨秀所要徹底剷除的。他說：

> 一般社會應用的文字，也還仍舊是君主時代的惡習。鄉里人家廳堂上，照例貼一張「天地君親師」的紅紙條。講究的還有一座「天地君親師」的牌位。這腐舊思想佈滿國中。所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫

理文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可。[1]

我現在不準備討論這五個字的文化意義，而願意做一點歷史探源的嘗試，即「天地君親師」的紅紙條怎樣開始在中國社會上流行起來的。「五四」時代那位號稱「隻手打倒孔家店的老英雄」吳虞，曾對這個問題作過一點溯源的工作，他在〈讀荀子書後〉中說：

〈禮論篇〉曰：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君、師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君、師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君、師。是禮之三本也」。此實吾國天、地、君、親、師五字牌之所由而立。[2]

從思想的實質說，天地君親師確已包括在上引《荀子．禮論篇》之中。先師錢賓四（穆）先生也說：

1 陳獨秀〈舊思想與國體問題〉，《新青年》第三卷第三號，三頁（一九一七年五月一日）。
2 《新青年》第三卷第一號，一頁（一九一七年三月一日）。

天地君親師五字，始見荀子書中。此下兩千年，五字深入人心，常掛口頭。其在中國文化、中國人生中之意義價值之重大，自可想像。[3]

但這還不夠解答這五個字究竟甚麼時候才變成紅紙條，貼在廳堂上的。大概在錢先生逝世前的兩、三年，他也曾在素書樓問過我這個問題。我當時還沒有注意到文字記載，祇能說：也許不會太早，大概是從清代開始的。經錢先生這一問，我兒時的記憶一下子復活了，從此我便留心尋找文獻上的根據。但這像大海撈針一樣，是無從有計劃地搜集的。最近一、兩年內，我在瀏覽文集、筆記之餘，居然碰到了幾條線索，雖然不完不備，不妨先寫出來，以供有心人的繼續考索。清初廖燕（一六四四——一七零五年）在《二十七松堂集．卷十一．續師說》中說：

宇宙有五大，師其一也。一曰天；二曰地；三曰君；四曰親；五曰師。師配天地君而為言，則居其位者，其責任不綦重乎哉！

3《晚學盲言（上）》，台北，東大圖書公司，一九八七年，三二七頁。

我所看到的《二十七松堂集》是日本百悦堂文久二年（西元一八六二年）刊本，文末又有魏禮（和公，一六二九—一六九五年）的評語云：

天地君親師五字為里巷常談，一經妙筆拈出，遂成千古大文至文。

魏禮的評語尤其重要，他指出這五個字是「里巷常談」，可見清初已頗為流行。則此五字連用不始於清代，也許要上溯至明代。然而我們還是不知道它在甚麼時候寫出來供在廳堂上的。後來我終於在張履祥（一六一一—一六七四年）的著作中找到了一條明確的證據。張氏《喪祭雜說》云：

家禮祠堂之制則貴賤通得用之。乃吾鄉千百家無一也。……惟家設一廚曰家堂，或於正寢之旁室置之，或懸之中堂而已……其稍知禮者，則立一主曰：家堂香火之神，或曰：天地君親師，而以神主置其兩旁。[4]

4《楊園先生全集》卷十八，台北，中國文獻出版社影印本，一九六八年，三八四頁。

這就是後來陳獨秀所見到的制度了。據《楊園先生全集》的〈編年詩文目〉，〈喪祭雜說序〉成於崇禎庚辰十三年（西元一六四零年），則這個制度至少在明末已流行。但看張履祥的語氣，還不是家家戶戶都立此五字的牌位或「紅紙條」的。

我們現在還不能確知「天地君親師」起源的上限，但是我偶然發現了一條記載，可以證明它不能早於十三世紀中葉。南宋的俞文豹在《吹劍三錄》中說：

韓文公作《師說》，蓋以師道自任，然其說不過曰：師者所以傳道、授業、解惑也。愚以為未也。記曰：天生時、地生財、人其父生而師教之，君以正而用之。是師者固與天地君親並立而為五。夫與天地君親並立而為五，則其為職必非止於傳道、授業、解惑也。[5]

《吹劍三錄》俞序作於淳祐八年戊申（西元一二四八年），此文所引「記曰」出於何書尚待考，因為它和荀子之說及《國語．晉語》「民生於三」之說都不同。但俞氏無

5 台北世界書局輯《宋人札記八種》本，一九六三年，六九—七〇頁。

疑是最早提出「師」與「天地君親」當並列而為五之一人。此時「天地君親師」不但未成為制度，而且也還沒有形成「里巷常談」。這是可以斷言的。

最後，我要補充一句，魏禮說「天地君親師」是「里巷常談」，確是一針見血的話。這五個字是在民間逐漸發展出來的，而且重點也未必一定放在「君」上面。俞文豹所特尊的其實是「師」。《水滸傳》宋江在將吃「板刀麵」時也說：「因為我不敬天地，不孝父母，犯下罪責」（第三十六回，金聖嘆批改本），便包括「天、地、親」三者。林沖火併王倫之後，要吳用坐第二把交椅，說「學究先生在此，便請做軍師」，這也是「尊師」的明確表現。可見宇宙五大，梁山泊已承認其四了。今天無論研究中國的上層文化和民間文化，天地君親師所代表的價值系統還是值得我們注意的。

價值荒原上的儒家幽靈

今天又可以談談儒家在當前中國文化景況中的問題了。這是因為近幾十年來，借所謂「亞洲價值」說的聲勢，儒家的地位在中國大陸上陡然上升了。大陸官方對儒家的態度發生變化，在這裏起着決定性的作用。最近官方更提出「和諧社會」的口號，與以前「階級鬥爭」的觀點形成最尖銳的對照。在意識形態的統治領域內，大陸正在從馬列正統向儒家道統逐步移形換位是一個無可掩飾的動態。今年夏天有一位大陸的哲學專家到普林斯頓來訪談，他屬於中年一代，並且在一間著名的大學中負有領導的任務。在談話中，他提出了一個很嚴肅的問題：今天我們能不能創建一個以儒學價值為主導的「宗教」，在社會上發揮近似傳統時代「移風易俗」的教化功能？這個問題來得很突然，我沒有心理準備，不敢亂說，祇好指出以前康有為創立「孔教」的困難經驗，連梁啟超也不肯參加。但訪者的態度是十分懇切的，憂世之意，溢於言表，很引起我的同情。我因

此才深切地體會到從官方到學術界，大陸上確有不少人為現存的政治、社會秩序擔心，希望重建儒家的某些價值，以化解衝突，走向和諧與穩定。

上面所說的文化新動態，還可以在許多有關「儒學」或「國學」的活動中得到印證。據我所知，北京的法政大學已推出了一個龐大的「儒學工程」，經費和人員都十分充足，上海復旦大學則開創了一個「國學班」，以「儒、佛、道、易」四家來塑造「卓越女性的人格魅力」，引起了網路上的紛紛議論。但是最值得注目的是國際儒學聯合會最近出版的《儒學與當代文明》四卷本論文集（二零零五年）。國際儒聯在二零零四年十月舉辦了一個規模極大的國際學術討論會，紀念孔子誕辰二五五五年，參加會議的三百多位學者，來自世界各地。四卷所收論文共一百多篇，眞是洋洋大觀。其中大陸學者關懷現實的文字甚多，開幕第一篇便是「說忠孝」，其餘論及「和諧」、「穩定」、「德治」、「民本」等等價值的，佔了很大的比重。這部論文集清楚地告訴我們：大陸官方和一部份學人正在認眞地努力，想把儒家價值引入當前的政治社會、經濟生活之中，以挽救一切可能發生的危機。

我們都知道，儒家價值在傳統時代（十九世紀以前）瀰漫於整個中國社會之中，無所不在。無論我們今天怎樣評價它，儒家價值維繫了兩千年中國人的生活方式，雖屢經政治上的大變動，仍然持續不斷，這是無可否認的事實。這一套價值系統又是和傳

統的社會系統緊密地配合而成一難解難分的整體。中國人一向承認儒、釋、道三教是三大精神支柱，但以俗世人生而言，我們終不能不承認，「儒」所佔據的位置更為根本。然而十九世紀中葉以後，主要由於西方文化的入侵，傳統的社會系統和價值系統都開始解體。所以從清末到一九一九年的「五四」運動，我們看到一個劇烈的全面解體過程，關於這一過程，我已討論過不少，這裏無法多談。（參看我的《現代儒學的回顧與展望》，北京，三聯，二零零四年。）現在我祇想補充一個論點，在一九四九年以前，儒家價值雖已在一部份知識人的顯意識中變成了負面的東西，但在絕大多數人的潛意識中仍然起着支配他們行為的作用。這是因為「五四」畢竟祇是一個文化的、知識的運動，不能強迫人人都接受「反儒家」的立場。事實上，正面起而為儒家辯護的知識人也所在多有，形成一種「信者自信，疑者自疑」的局面。這種多元價值並存而互競的狀態本是十分正常的。日本明治維新以後也有「脫亞入歐」的運動，但西方價值與本土原有價值互相激盪，卻走出了一條自然演化的道路。

但是一九四九年以後，政治暴力直接進入價值轉化的過程，開始了一個有計劃、有意識的全面掃除儒家價值的運動，而且一波接着一波，越來越激烈，至所謂「文化大革命」而登峰造極。傳統中國是所謂「天高皇帝遠」的狀態，專制皇權祇下延到縣一級為止，再下面則是士、農、工、商雜處的民間社會。維繫着民間社會的精神力量主要便是

儒家價值，這些價值大抵是通過「士」階層的傳播而在民間社會逐漸生根成長的，先後經歷了兩千年以上的長時期。但從一九四九到一九八零年左右，經過三十年有計劃、有系統的全面摧毀，民間社會已蕩然無存，最多祇剩下幾許殘骸。儒家價值則變成了「封建遺毒」，是必須徹底掃除的第一大敵，子女清算父母，夫婦之間劃清政治界線，學生鬥爭老師等等，完全取代了孝弟、相敬如賓、尊師之類傳統的價值。承擔着價值世界的知識人（傳統的「士」）更是古今中外最不幸的人群，比起希特勒治下猶太人的命運還要悲慘。希特勒大規模地消滅猶太人的生命，其殘酷固不必多說。中國讀書人則深受儒家「士可殺，不可辱」的影響，往往把個人的尊嚴看得比生命還重。但「黨天下」的統治者偏偏抓住這個致命的弱點，盡量「辱」而不「殺」。實在忍受不了而自殺的雖也不少，但絕大多數知識人卻祇有忍辱偷生一途。這是因為自殺被視為反抗政權的行為，罪莫大焉，必然罪及家人，特別是兒女，使他們永遠為人所不齒。忍辱偷生的知識人在日以繼夜的鬥爭、批判、檢討……之下，精神上自尊一點一滴地被剝得精光，自己也越來越鄙視自己。這恰恰便是「黨天下」所追求的目的，因為一切價值都必須由黨壟斷，決不許在黨外還另有價值的來源。我說得這樣沉痛決非出於一時的情緒衝動。這是我最近幾星期來細讀十大冊的《吳宓日記續編》（一九四九—一九七四年）的深切感受。我對一九四九—一九七六年中國「黨天下」的大大小小的「運動」自覺已積累了相當豐富

的知識。但讀了這部詳細的《日記》我才第一次好像親臨其境，嚐到了知識人在這一段漫長時期中過的是甚麼樣的屈辱不堪的日子。又由於吳宓是一位眞正融化了儒家基本價值的知識人，他的《日記》中才特筆寫出這些價值怎樣一一被摧毀的具體過程及各種方式。其他老一輩的學人也偶有日記傳世，但由於視野不同、關懷不同，因此都遠不及這部紀錄的翔實和生動。

上世紀九零年代我曾讀過一部關於中國文化的基本價值在「黨天下」統治下遭受毀滅的調查報告。調查的地區是上海附近的鄉鎮，研究方法是社會科學中最常用的問卷。據研究者說，不但仁義、道德、慈孝、中庸、和諧、容忍等等傳統價值失去效用，而且一切宗教信仰，包括敬祖先的意識，也都在若存若亡之間，這種精神狀態在各年齡層都是一樣。這些價值的衰亡都發生在一九四九年以後，而以「文化大革命」為最重要的關鍵。最後研究者指出：中國正處於文化危機之中，舊的價值系統已殘破不堪，但新的價值系統卻未出現。（見Godwin C. Chu and Yanan Ju所著*The Great wall in Ruins*，紐約州立大學出版社，一九九三年。）現在這個報告，得到《吳宓日記續編》的證實，便更可信賴了。

一九九三年以後中國市場經濟一天比一天活躍，大陸儼然已是經濟大國。但是價值「荒原」（wasteland）或「廢墟」（ruins）的狀態不僅沒有改變，而且日益暴露了出

來，官商勾結和腐敗的普遍化，學術界抄襲作假的風氣，「一切向錢看」的心理等等都是價值荒原的明確表徵。這一類不道德的行為，自不是從今天始，也不限於中國大陸。但最大不同之處在於以前或別處有此等行為，一旦被揭發之後，當事人必感羞愧，無面目見人。今天大陸上的貪官、奸商、知識竊賊等等，不幸而被揭發，受到刑事處分，則祇怨自己運氣太壞或「關係」不夠強大，卻全無羞愧之感。這才是價值荒原的中國特色。

在這個價值荒原上如何把儒家價值重新整頓起來，和現代社會系統進行有機的配合，最後使它們能進入多數人的識田之中，這實在是一個艱巨無比的大工程。價值意識毀之易而建立難，這是因為價值必須內化，成為實際行為的指南，才可以當得起「價值」兩個字。否則不過是一些空洞的話語而已。顧炎武論曹操摧毀東漢的道德價值的罪過，說：「夫以經術之治，節義之防，光武、明、章數世為之而未足；毀方敗常之俗，孟德一人變之而有餘。」中國變成價值荒原，其經過正與此相同。

大陸官方和一部份學術界人士想恢復儒家價值，無論其動機為何，也不論其能否收效，就事論事，我還是願意樂觀其成。儒家價值最初是以「治人者」和「士」為對象的，要他們「修己」然後「治人」，最後這些價值才有機會傳播到民間社會。今天提倡儒家價值的在位者和輔治者也必須先從自己做起。套用一句漢代的老話：「儒家價值不

在多言，顧力行如何耳！」

二零零六年八月二十七日

「嘗僑居是山，不忍見耳」

——談我的「中國情懷」

《明報月刊》要出關於「中國的情懷」專頁，承編者雅意，讓我參加一份。我很喜歡「中國的情懷」這個動人的名稱。但是甚麼是「中國的情懷」呢？仔細一想卻不好回答，因為這不是可以通過形式化、概念化的途徑來解決的知識性的問題。懷疑主義的哲學家甚至還可以問：究竟有沒有「中國的情懷」呢？「中國的情懷」和其他各國的情懷到底有甚麼根本的差別呢？我不想這樣「煮鶴焚琴」地殺風景。我的直覺告訴我，「中國的情懷」確實是存在的——它存在於每一個受過中國文化薰陶的人的身上。但是這種「情懷」在每一個中國人的身上卻有不同的表現，因此又是無從「一言以蔽之」的。「情懷」是屬於整體感受方面的事，這也許便是佛經上所說的「如人飲水，冷暖自知」吧！

屈指算來，我住在美國的時間早已超過住在中國的時間，而且照現在流行的說法，

我也祇能自稱「美籍華裔」。但是慚愧得很，從下意識到顯意識，我至今還覺得自己是「中國人」。後來我逐漸明白了：原來「中國人」自始即是一個文化概念，不是政治概念。而我的「文化認同」始終是中國，不是西方，雖然我對西方文化優美的一面也十分欣賞。

一九七八年十月我第一次回到中國大陸，離開出國的時間已整整二十九年了。從東京飛北京那幾個小時，心情眞是有說不出的激動。那正是我的「中國的情懷」全幅流露的時刻。但是飛機降落在北京西郊，縈迴在我的腦際卻是丁令威化鶴歸來的神話，那時我才眞正體味到「城郭如故人民非」的意思了。我們是代表美國官方的學術訪問團體，接待我們的當然也是中國官方的學術界。接待的熱情和誠懇是令人感動的，可以說做到了「有求必應」的地步。但是既屬官方交往，「官腔官話」彼此都是無法避免的。這種情況對我來說，卻眞感到有些「難以為懷」了。後來承接待人員的好意，讓我有充份的機會和家人親友相聚，聽到了無數驚心動魄的故事，當然也更加深了化鶴歸來的感受。

這次我們的代表團在中國先後旅行了整整一個月。我們的任務是訪問漢代遺蹟，所以足跡所至大致以「秦時明月漢時關」為主，在洛陽、西安、蘭州、敦煌、昆明、成都等地各停留了兩三天。在旅途中，我特別察覺到我自己的心情與同行的美國朋友們迥然不同。他們所全神貫注的是怎樣通過這次訪問來改進他們的專題研究：或證實或修

正他們已有的「工作假設」。中國對於他們祇是一個客觀研究的對象。我雖然也有此客觀的一面，但是我的心情主要是一個千載後的子孫來憑弔祖先所踏過的足跡。從西安到敦煌這一段火車行程尤其使我神遊於千載之上，時時體念到漢唐時代的祖先怎樣開拓了這樣一個規模弘大的國家，創造了這樣一個延綿不絕的文化。我的心情不但與美國同行者完全不同，甚至和伴隨我們的中國朋友也截然異趣。這是因為他們的歷史意識已相當徹底的政治化、馬列化了。他們透視中國史所運用的一些概念範疇，如「奴隸」、「封建」、「階級鬥爭」等，對我而言是非常陌生的。例如在西安霍去病墓前，我們看到著名的「馬踏匈奴」的西漢石雕。但是這個石雕的正式名稱卻變成了「馬踏匈奴奴隸主」。我們再三地端詳，始終無法看出馬足下那個模糊不清的匈奴具有何種社會身份。這個標籤也許和中共的「民族政策」有關，自有其不得已的苦衷。但是這畢竟是歪曲歷史來遷就政治現實。「馬踏匈奴奴隸主」是一個微不足道的小例子。但觀微可以知著，三十年來中國史的每一方面都早已被歪曲得不成樣子了。我想如果古人一旦復活過來，他們無論如何也認不出現代史學家所描寫的便是他們當年所實際生活過的中國。

二十年前我曾研究過漢代的中外經濟交通，河西走廊正是我的研究重點之一。但當年祇是紙上談兵，對這條「絲路」並沒有親切的認識。這次從西安經蘭州去敦煌才使我了解祖先創業的艱難。這是程伊川所謂的「眞知」。在蘭州至敦煌的途中，我有〈河西

走廊口占〉一詩。詩曰：

昨發長安驛，車行逼遠荒。兩山初染白，一水激流黃。
開塞思炎漢，營邊想盛唐。時平人訪古，明日到敦煌。

詩不足道，但可從其中看出一點我的「中國情懷」。

從敦煌回來，要在清晨三時左右乘汽車趕到柳原。殘月在天，在橫跨戈壁的途上先後遇到多起駱駝車向敦煌的方向進行，也許是趕早市的村民吧。我當時不禁想到：這豈不是兩千年前此地中國人的生活寫照嗎？除了我們乘的汽車，兩千年來的敦煌究竟還有些甚麼別的變化呢？今天的「社會主義新中國」和「奴隸」或「封建」時代的漢朝相較，「進步」究竟在那裏呢？至少以這個地區而言，漢代的敦煌是比今天要繁榮熱鬧得多了。我的「中國情懷」禁不住又發作了，這也有詩為證：

一彎殘月渡流沙，訪古歸來興倍賒。留得鄉音皤卻鬢，不知何處是吾家。

限於訪問團的性質，我們的行程基本上不包括我少年時代所熟悉的江南。其中雖預

計在南京停留一天，訪問紫金山的天文台，但又因班機延誤而臨時取消了。以我們的學術任務而言，此行可謂了無遺憾，即以開擴眼界而言，此行也收穫至豐。但是失去重到江南的唯一機會，對我個人而言，則實不勝其惆悵。所以在離開北京的前夕，我曾寫下這樣幾句詩：

鳳泊鸞飄廿九霜，如何未老便還鄉。此行看遍邊關月，不見江南總斷腸。

這顯然又是我的「中國的情懷」在那裏作祟了。

儘管二十九年後化鶴歸來，發現「城郭如故人民非」，我的「中國情懷」不但未曾稍減，似乎反而與日俱增。正因如此，我才不能忘情於故國，而往往要以世外閒人，與人話國事，說些於己無益而又極討人嫌的廢話。我曾屢次自戒，而終不能絕。周亮工《因樹屋書影》卷二記載了他的朋友所說的一段佛經上的故事。這個故事說：

昔有鸚鵡飛集陀山，乃山中大火，鸚鵡遙見，入水濡羽，飛而灑之，天神言：「爾雖有志意，何足云也？」對曰：「嘗僑居是山，不忍見耳！」天神嘉感，即為滅火。

周亮工的朋友接着發感慨說：

> 余亦鸚鵡翼間水耳，安知不感動天神，為余滅火耶！

這個美麗的故事雖出於印度，但顯然已中國化了。「知其不可而為之」，「明其道不計其功」，「祇問耕耘，不問收穫」，這些話和上面那個神話在精神上不是完全一致的嗎？不過不及神話那樣生動感人罷了。大概「嘗僑居是山，不忍見耳」幾個字可以說明我在這一方面的「中國情懷」吧！

不但對中國如此，對香港我也一樣有「僑居是山，不忍見耳」的情感。最近為文涉及香港的文化問題，責之深也正由於愛之切（見《明報月刊》一九八五年四月號）。我先後在香港僑居了六、七年，何忍見其一旦燬於大火。但在抱有狹義的地方觀念的讀者看來，便不免要疑心我看不起「香港文化」了。我這隻飛集陀山的鸚鵡竟因此變成了「能言鸚鵡毒於蛇」的鸚鵡，豈不冤哉！

最近看到我的朋友劉紹銘所寫的一篇關於大陸「遊學生」文學的文章，其中引了王蒙〈相見時難〉中一段話，頗耐人尋味。王蒙說：

一個幾十年來沒有對祖國、對祖國的多難的人民盡過一點義務的「美籍華人」，卻有資格來向他提出問題嗎？……為有犧牲多壯志，敢教日月換新天！你芝加哥的和紐約的、舊金山和洛杉磯的美籍華人都加在一起，能懂得這兩句詩的含義嗎？（《明報月刊》一九八五年四月號，頁六九）

這樣義正辭嚴的話，像我這個「美籍華人」讀來安能不羞愧欲死。不過羞愧之餘，我也發生了一個無法解答的疑問：為甚麼換了「新天」的今天，忽然產生了這許多「美籍華人」呢？王蒙文中的「美籍華人」顯然都是一九四九年以後出現的。一九一一年辛亥革命之後，一九二七年國民革命以後，甚至一九四五年抗戰勝利以後，都沒有聽說過世界上有所謂「美籍華人」這種奇怪的動物。今晚偶然看讀陳援庵先生的《通鑑胡注表微》，看見下面一節文字。姑且抄出來，算作一個不是答案的答案：

孟子曰：「三代之得天下也，得其民也，得其民者，得其心也。」恩澤不下於民，而責人民之不愛國，不可得也。夫國必有可愛之道，而後能令人愛之，天下有輕去其國，而甘心託庇於他政權之下者矣。碩鼠之詩人曰：「逝將

去汝，適彼樂國。」何為出此言乎？其故可深長思也。（《民心篇》第十七）

援庵先生的學問是我敬佩的。他在一九五九年，以八十高齡而參加了共產黨，因此他必然也是大陸的作家如王蒙先生者所推崇的。這是一個難得大家都欣賞的人物，儘管欣賞的角度也許彼此有異。援庵先生既然說「其故可深長思」，那就讓我們都暫且冷靜下來，好好地想一想吧！

我走過的路

我求學所走過的路是很曲折的。現在讓我從童年的記憶開始，一直講到讀完研究院為止，即從一九三七到一九六二年。這是我的學生時代的全部過程，大致可以分成三個階段：一九三七—四六，鄉村的生活；一九四六—五五，大動亂中的流浪；一九五五—六二，美國學院中的進修。

一、我變成了一個鄉下孩子

我是一九三〇年在中國天津出生的，從出生到一九三七年冬天，我住過北平、南京、開封、安慶等城市，但是時間都很短，記憶也很零碎。一九三七年七月七日，中日戰爭開始，我的生活忽然發生了很大的變化。這一年的初冬，大概是十月左右，我回到

了祖先居住的故鄉——安徽灊山縣的官莊鄉。這是我童年記憶的開始，今天回想起來，好像還是昨天的事一樣。

讓我先介紹一下我的故鄉——灊山縣官莊鄉。這是一個離安慶不遠的鄉村，今天乘公共汽車衹用四小時便可到達，但那時安慶和官莊之間還沒有公路，步行要走三天。官莊是在群山環抱之中，既貧窮又閉塞，和外面的現代世界是完全隔離的。官莊没有任何現代的設備，如電燈、自來水、汽車，人民過的仍然是原始的農村生活。對於幼年的我，這個變化太大也太快了，在短短的三天之內，我頓然從一個都市的孩子變成了一個鄉下的孩子。也就從這時開始，我的記憶變得完整了，清楚了。

鄉居的記憶從第一天起便是愉快的。首先我回到了大自然的懷抱。我的住屋前面有一道清溪，那是村民洗衣、洗米、洗菜和汲水的所在，屋後和左、右都是山崗，長滿了松和杉，夏天綠陰密佈，日光從落葉中透射過來，暑氣全消。我從七八歲到十三四歲時，曾在河邊和山上度過無數的下午和黃昏。有時候躺在濃綠覆罩下的後山草地之上，聽鳥語蟬鳴，渾然忘我，和天地萬物打成了一片。這大概便是古人所說的「天人合一」的一種境界吧！這可以說是我童年所受的自然教育。

鄉居八、九年的另一種教育可以稱之為社會教育。都市生活表面上很熱鬧，到處都是人潮，然而每個人的感覺其實都是很孤獨的。家庭是唯一的避風港，但每一個家庭

又像是一座孤島，即使是左鄰右舍也未必互相往來。現代社會學家形容都市生活是「孤獨的人群」（"Lonely crowd"），其實古代的都市又何嘗不然。蘇東坡詩：「萬人如海一身藏」，正是說在都市的人海之中，每一個人都是孤獨的。但是在鄉村中，人與人之間、家與家之間都是互相聯繫的，地緣和血緣把一鄉之人都織成了一個大網。幾百年、甚至千年聚居在一村的人群，如果不是同族，也都是親戚，這種關係超越了所謂「階級的意識」。我的故鄉官莊，有余和劉兩個大姓，但兩姓都沒有大地主，佃農如果不是本家，便是親戚，他們有時交不出田租，也祇好算了。我從來沒有見過地主兇惡討租或欺壓佃農的事。我們鄉間的秩序基本上是自治的，很少與政府發生關係。每一族都有族長、長老，他們負責維持本族的族規，偶而有子弟犯了族規，如賭博、偷竊之類，族長和長老們便在宗祠中聚會，商議懲罰的辦法，最嚴重的犯規可以打板子。但這樣的情形也不多見，我祇記得我們余姓宗祠中舉行過一次聚會，處罰了一個屢次犯規的青年子弟。中國傳統社會大體上是靠儒家的規範維繫着的，道德的力量遠在法律之上。「道理」（或「天理」）和「人情」是兩個最重要的標準。這一切，我當時自然是完全不懂的。但是由於我的故鄉和現代世界是隔絕的，我的八、九年鄉居使我相當徹底地生活在中國傳統文化之中，而由生活體驗中得來的直覺了解對我以後研究中國歷史與思想有很大的幫助。現代人類學家強調在地區文化研究上，研究者必須「身臨其境」（"being

there ）和「親自參與」（"participation"），我的鄉居是一個長期的「參與」過程。

現在我要談談我在鄉間所受的書本教育。我離開安慶城時，已開始上小學了。但我的故鄉官莊根本沒有現代式的學校，我的現代教育因此便中斷了。在最初五、六年中，我僅斷斷續續上過三、四年的「私塾」；這是純傳統式的教學，由一位教師帶領着十幾個年歲不同的學生讀書。因為學生的程度不同，所讀的書也不同。年紀大的可以讀《古文觀止》、《四書》、《五經》之類，年紀小而剛剛啟蒙的則讀《三字經》、《百家姓》。我開始是屬於「啟蒙」的一組，但後來得到老師的許可，也旁聽一些歷史故事的講解，包括《左傳》、《戰國策》等。總之，我早年的教育祇限於中國古書，一切現代課程都沒有接觸過。但眞正引起我讀書興趣的不是經、史、古文而是小說。大概在十歲以前，我偶在家中找到了一部殘破的《羅通掃北》的歷史演義，讀得津津有味，雖然小說中有許多字都不認識，但讀下去便慢慢猜出了字的意義。從此發展下去，我讀遍了鄉間能找得到的古典小說，包括《三國演義》、《水滸傳》、《蕩寇志》（這是反《水滸傳》的小說）、《西遊記》、《封神演義》等。我相信小說對我的幫助比經、史、古文還要大，使我終於能掌握了中國文字的規則。

我早年學寫作也是從文言開始的，私塾的老師不會寫白話文，也不喜歡白話文。雖

然現代提倡文學革命的胡適和陳獨秀都是我的安徽同鄉，但我們鄉間似乎沒有人重視他們。十一、二歲時，私塾的老師有一天忽然教我們寫古典詩，原來那時他正在和一位年輕的寡婦鬧戀愛，浪漫的情懷使他詩興大發。我至今還記得他寫的兩句詩：「春花似有憐才意，故傍書台綻笑腮」。詩句表面上說的是庭園中的花，真正的意思是指這位少婦偶爾來到私塾門前向他微笑。我便是這樣學會寫古典詩的。

在我十三、四歲時，鄉間私塾的老師已不再教了。我祇好隨着年紀大的同學到鄰縣——舒城和桐城去進中學。這些中學都是戰爭期間臨時創立的，程度很低，我僅僅學會了二十六個英文字母和一點簡單的算術。但桐城是有名的「桐城派古文」的發源地，那裏流行的仍然是古典詩文。所以我在這兩年中，對於中國古典的興趣更加深了，至於現代知識則依舊是一片空白。

二、大動亂中的流浪

一九四五年八月第二次世界大戰結束時，我正在桐城。因為等待着父親接我到外面的大城市去讀書，便在桐城的親戚家中閒住着，沒有上學。第二年（一九四六）的夏天，我才和分別了九年的父親會面。這裏要補說一句：父親在戰爭時期一直在重慶，

我是跟着伯父一家回到鄉間逃避戰亂的。我的父親是歷史學家，學的是西洋史，戰前在各大學任教授，一九四五年他去了瀋陽，創立了一所新的大學——東北中正大學。一九四六年六月我先到南京，再經過北平，然後去了瀋陽。

這時我已十六歲了，父親急着要我在最短時間內補修各種現代課程，準備考進大學。一九四六—四七這一年，我一方面在高中讀書，一方面在課外加緊跟不同的老師補習，主要是英文、數學、物理、化學等現代科目。我在這一年中，日夜趕修這些課程，希望一年以後可以參加大學的入學考試。我還記得，我第一次讀一篇短短的英文文字，其中便有八十多個字彙是陌生的。這時我已清楚地認識到，我大概決不可能專修自然科學了，我祇能向人文科學方面去發展。好在我的興趣已完全傾向於歷史和哲學，所以並不覺得有甚麼遺憾。一九四七年夏天，我居然考取了東北中正大學歷史系。我的治學道路也就此決定了。

戰後的中國始終沒有和平，因為緊接着便爆發了國共內戰。我在一九四七年底讀完大學一年級上學期時，瀋陽已在共軍的包圍之中，我們一家乘飛機回到北平。於是我的大學生涯又中斷了。我們在北平住了十個月，然後又在一九四八年十一月從北平流亡到上海。半年多以後，上海也被共軍佔領了。在這一年半的流亡期間，我自然沒有上學的機會。

但是一九四八年在北平的十個月，我自己在思想上發生了極大的波動。這是中國學生運動最激烈的階段，北平更是領導全國學運的中心。在中共地下黨員的精心策劃之下，北京大學、清華大學的左傾學生發動了一次又一次的「反內戰」、「反飢餓」、「反美帝」的大規模遊行示威。我的一位表兄當時便是北大地下黨的領導人，他不斷地向我進行説服工作，希望把我拉入「革命的陣營」。這樣一來，我的政治、社會意識便逐漸提升了，我不能對於中國的前途、甚至世界的趨勢完全置身事外。我不是在學的學生，因此從來沒有參加過左派或右派的學生活動，但是我的思想是非常活躍的，在左、右兩極中搖擺不定。我開始接觸到馬克思主義，也深入地思考有關民主、自由、個人獨立種種問題。當時的學生運動雖然由中共地下黨員所操縱，但在外面的知識分子並不了解內幕，他們仍然繼承着「五四」的思潮，嚮往的仍然是「民主」和「科學」。我在北平期間所常常閱讀的刊物包括《觀察》、《新路》、《獨立時論》等，基本上都是中國自由主義者的議論。不過那時自由主義者在政治上已迅速地向左右分化，左翼自由主義者向中共靠攏，右翼自由主義者以胡適為首，堅決擁護西方式的民主和個人自由。

我自一九四六年離開鄉間以後，曾讀了不少梁啟超、胡適等有關中國哲學史、學術史的著作，也讀了一些「五四」時期的有關「人的文學」的作品。因此我在思想上傾向於溫和的西化派，對極端的激進思潮則難以接受。馬克思主義的批判精神是我能同情

的，然而「階級鬥爭」和我早年在鄉村的生活經驗格格不入。我也承認社會經濟狀態和每一時代的思想傾向是交互影響的，但是唯物史觀對我而言是過於武斷了。總之，一九四八年在北平的一段思想經歷對我以後的學術發展有決定性的影響。我對於西方文化和歷史發生了深刻的興趣。我覺得我必須更深入地了解西方的文化和歷史，才能判斷馬克思主義的是非。

一九四九年夏天，我的父親、母親和弟弟在中共統治越來越緊的情況下，離開了上海，乘漁船偷渡到舟山，然後轉往台灣。我是長子，父親要我結束上海的家，因此留下未走。這一年秋天，我考進北京的燕京大學歷史系二年級。從八月到十二月，我又恢復了學生的生活。在燕大的一學期，除了修西洋史、英文、中國近代史等課程之外，我更系統地讀了不少馬克思主義的經典著作。這是中共統治的初期，大學校園的政治氣氛雖已改變，但嚴格的思想控制還沒有開始。我們還可以比較自由地討論馬克思主義的理論問題，不過越討論下去，不能解答的問題也越多，而且也遠遠超出了我們當時的學術和思想的水平。

我本來是不準備離開中國大陸的。但一九四九年年底，我意外地收到母親從香港來信，原來他們又從台北移居到香港。一九五零年元月初，我到香港探望父母，終於留了下來，從此成為一個海外的流亡者。一個月後，我進入新亞書院，這是我的大學生活中

所走的最後一段路。

新亞書院是一所流亡者的學校，由著名的史學家錢穆先生和他的朋友們在一九四九年秋天創辦的，學生人數不多，也都是從大陸流亡到香港的。從此我變成錢先生的弟子，奠定了我以後的學術基礎。

錢穆先生是中國文化的維護者，一般稱之為傳統派，恰恰與西化派是對立的。他承認「五四」新文化運動在學術上有開闢性的貢獻，但完全不能接受胡適、陳獨秀等人對中國傳統的否定態度。坦白地說，我最初聽他講課，在思想上是有隔閡的，因為我畢竟受「五四」的影響較深。不過由於我有九年傳統鄉村生活的薰陶，對於傳統文化、儒家思想我並無強烈的反感。到香港以後，我又讀了一些文化人類學的著作，認識到文化的整體性、連續性，我也不能接受「全盤西化」的主張。但是我繼續承認中國要走向現代化，吸取西方近代文化中的某些成份是必要的，而且也是可能的。因此我對於錢先生的文化觀點有距離，也有同情。但是最重要的還是他在中國史學上的深厚造詣對我的啟示極大。我深知，無論我的觀點是甚麼，我都必須像錢先生那樣，最後用學問上的真實成就來建立我自己的觀點。我必須暫時放下觀點和理論，先虛心讀古人的經典，而且必須一部一部地仔細研讀。我不能先有觀點，然後在古籍中斷章取義來證實我的觀點。這樣做便成了曲解誤說，而不是實事求是了。

另一方面，我也始終沒有放棄對於西方文化與歷史的求知欲望。我依舊希望以西方為對照，以認識中國文化傳統的特性所在。中西文化的異同問題，一個世紀以來都在困擾着中國的學術思想界，我也繼承了這一困擾。這不僅是學術問題，並且是現實問題。中國究竟應該走哪一條路？又可能走哪一條路？要尋找這些答案，我們不能祇研究中國的傳統文化，對西方文化的基本認識也是不可缺少的。

西方人文與社會科學在二十世紀有巨大的進步，但也付出了巨大的代價。它的進步是越來越專精，代價則是分得過細之後，使人祇見樹木，不見森林。怎樣在分析之中不失整體的觀點，對於今天研究歷史的人，這是一項重大的挑戰。帶着這許多不能解答的問題，我最後到了美國。

三、美國的進修

我在新亞時代，在錢先生指導之下，比較切實地研讀中國歷史和思想史的原始典籍。與此同時，我又在香港的美國新聞處和英國文化協會兩個圖書館中借閱西方史學、哲學與社會科學的新書。但我在香港時對西方學問仍是在暗中摸索，理解是膚淺的。一九五五年到哈佛大學以後，我才有機會修課和有系統地讀西方書籍。我的專門是中國

思想史，在這一方面我至少已有了一段的基礎。在哈佛大學的最初兩三年，我比較集中精力讀西方的史學和思想史。所以我正式研修的課程包括羅馬史、西方古代與中古政治思想史、歷史哲學、文藝復興與宗教改革等。我並不妄想在西方學問方面取得高深的造詣。我的目的祇是求取普通的常識，以為研究中國思想史的參考資料。

由於我從童年到大學時代都在戰爭和流亡中度過，從來沒有受過正規的、按部就班的知識訓練，我對於在美國研究院進修的機會是十分珍惜的。從一九五五年秋季到六二年一月，我一共有六年半的時間在哈佛大學安心地讀書。第一年我是「訪問學人」(Visiting scholar)，以後的五年半是博士班研究生。這是我一生中唯一接受嚴格的學術紀律的階段。這一段訓練糾正了我以往十八年（一九三七—五五）的自由散漫，隨興所之的讀書作風。依我前十八年的作風，我縱然能博覽群書，最後終免不了汜濫無歸的大毛病，在知識上是不可能有實實在在的創獲的。儘管我今天仍然所知甚少，但我至少真正認識到學問的標準是甚麼。這是中國古人所說的「雖不能至，心嚮往之」。

我的運氣很好，在香港遇到了錢先生，在哈佛大學又得到楊聯陞教授的指導。楊先生特別富於批評的能力，又以考證謹嚴著稱於世。他和錢先生的氣魄宏大和擅長總合不同，他的特色是眼光銳利、分析精到和評論深刻。這是兩種相反而又相成的學者典型。楊先生和日本漢學界的關係最深，吉川幸次郎和宮崎市定都是他的好朋友。在楊先生的

鼓勵之下，我也對日本漢學界的發展一直在注意之中。這又是我在哈佛大學所獲得的另一教益，至今不敢或忘。

由於時間所限，關於在美進修的一段，祇能簡單敘述至此。我在學問上走過的路，以上三個階段是前期最重要的三大里程碑。後來三十年的發展都是在這條路上繼續走出來的，今天就不能詳說了。

關西大學《中國文學會紀要》一九九五

賀清華國學院浴火重生

清華大學將於十一月一日舉行國學院成立大會，我的老朋友陳來先生希望我能寫一篇短文，簡論歷史上清華國學院的精神風氣。這是中國人文學術界一大事因緣，我覺得無論在公在私，都義不容辭，因草茲篇，以代祝賀。

一九二五年清華學堂增設研究院，最先成立的是國學門，因此有清華國學研究院之名，也簡稱清華國學院。當時負責主持院務的是吳宓，所以關於國學院從初創的重重困難，《吳宓日記》中記載得最為詳細；這是第一手史料，值得將來寫院史的人予以充份利用。限於篇幅，本文不能多及。清華國學院一開始便聲勢浩大，震動海內外學術界，這是因為它網羅了當時幾位超一流的學者任教，讓我引用親自參與創院的李濟的一段回憶如下：

民國十四年，為清華學堂開辦國學研究院的第一年，這在中國教育界，可以說是一件創舉。國學研究院的基本觀念，是想用現代科學的方法整理國故。清華為研究院所請的第一批教授，有王國維、梁啟超及陳寅恪、趙元任諸先生。我是受聘去作講師的一人。（〈回憶中的蔣廷黻先生〉，《傳記文學》，台北，八卷一期）

王、梁、陳、趙並稱「四大導師」，李濟後來則成為中國現代考古學的奠基人。國學院得人如此，一鳴驚人是絲毫不必詫異的。但是李濟指出國學院的宗旨是「以科學方法整理國故」，這一點一向少有人注意，而其實卻是最關緊要的。我們知道，當時清華校長創建國學院，幕後設計人以胡適最為重要，從制度構想到教授聘請他都曾積極參與其事。王國維接受清華聘約，胡適的努力尤其發揮了決定性的作用。「以科學方法整理國故」早在一九一九年便由胡適正式提出，作為「新思潮的意義」的一個重要組成部份；一九二三年他為北京大學《國學季刊》撰寫〈發刊宣言〉則是進一步實踐這一主張。現在清華學堂又為「整理國故」提供了一個擴大和發展的機會，他當然不肯輕易放過了。這樣看來，李濟以當事人的身份所作的證詞是完全可信的。

澄清了這一事實之後，我們才能比較正確地認識清華國學院的歷史地位。過去，我

們有意無意之間把國學院看作一個保守的學術團體，甚至是和「五四」新文化運動處在對立的地位。這是因為王國維、梁啟超、陳寅恪三位導師的文化取向和政治觀點恰恰與「五四」以來的革命潮流背道而馳。但這一理解是錯誤的，因為我們沒有把國學院作為一個集體的學術取向和導師作為個人的政治、文化傾向嚴格地加以劃分。如果將視線完全集中在學術研究的業績上面，我們便無法不承認：王、梁、陳三人在各自專業領域中都是當時最先進的世界級學者。

我願意在這裏指出清華國學院兩點重要的現代特色。首先是國學院對於多元觀點所表現的兼容並包的精神。上述之導師在專業上超一流的成就是他們受清華禮聘的唯一憑藉，至於他們在政治或文化取向方面的不合時宜，則絲毫不影響校方或師生對他們的尊敬。這和同時蔡元培延攬辜鴻銘、劉師培等人執教北大，先後如出一轍。這正是「五四」精神的一種表現。其次，清華國學院的開放精神是值得我們今天特別重視的。四大導師和講師李濟在精神上有一個共同點，即向世界最新學術保持完全開放的態度。王、梁二導師在這方面是開風氣者，固不必論。陳寅恪的東方學目錄和佛經各種譯文比較兩科都是為了把西方最新研究傳入中國，然後再運用中國資料的優勢而超越西方。至於趙元任的普通語言學、方言學、音韻學和李濟的普通人類學、人體測驗等科目更是不折不扣的「科學方法整理國故」了。開放精神的另一附帶表現是國學院一方面避免民族

主義的激情，另一方面卻不失民族文化的自尊；怎麼將「漢學」中心從巴黎或日本京都搬回北京，是當年全院師生長程奮鬥的目標。

清華國學院是一九二九年結束的，距今整整八十年。我以最誠摯的心情祝賀國學院的重建，並期待着它從劫灰中浴火重生，展開第二度的輝煌！

二零零九年十月十四日於美國普林斯頓

輯二

懷舊篇

胡適「博士學位」案的最後判決

最近因為校補《從〈日記〉看胡適的一生》（摘要刊《萬象》二零零四年七月號），意外地發現了幾條新證據，足以徹底解決胡適的「博士學位」的疑案，現在特寫此文，以備他日拙作《重尋胡適歷程》再版時補入。本文分為兩節，但彼此密切相關，可以算是上下篇。篇末則綜述先後考據所得，作為全案的最後判決書。

上篇　胡適為甚麼轉學到哥倫比亞研究院？

胡適為甚麼不在康大哲學系完成博士學位而必須轉入哥大，投在杜威門下？關於這個問題，他的《留學日記》並沒有留下清楚的記載。到現在為止，有關他的年譜、傳記等也都視為當然，未加注意。我在原文中則推測他的轉學是因為思想路數與康大的德

國唯心論不合，早已傾向於杜威一派的實驗主義。但是我最近偶然在他的英文信中發現了一條極其重要的材料，才知道我的推測不免倒果為因，與實際情況大有距離，必須修正。以下讓我先將新材料介紹出來，然後再根據《留學日記》及其他文件略作箋釋。

一九二七年一月十四日，胡適重回紐約的第三天，寫了一封長信給綺色佳的女友韋蓮司，其中有下面一段重要的回憶：

> 我寫了一封長信給狄理（Thilly）教授，向他報告我的近況。我很難過他以為我對（康大的）哲學系沒有興趣。其實，我對哲學系教授的感激是超過他們所知的。我在康奈爾人緣太好，活動太多，這對我的功課是不好的。狄理教授從不掩飾，他對我外務太多感到不快。別的教授，尤其是克雷敦（Creighton）教授也覺得不高興。我清楚地記得有一件事讓克雷敦教授非常不愉快。有個日本佛學教授要來康奈爾演講，克雷敦教授要我去車站接他。我沒能接受這個差使，因為那天我自己在波士頓有個演講。我看得出來，克雷敦教授很不高興，而我也覺得很難過，因為他是我最想討好的一個人。
>
> 我的哲學教授們對我所做最好的一件事是他們在一九一五年沒讓我通過哲

學系塞基獎學金（Sage Fellowship of Philosophy）的〔申請〕。這個事情把我從睡夢中驚醒。為了自己能專心於學業，我決定把自己隱沒在一個像紐約這樣的大都市裏。在一九一五到一九一七兩年之間，我非常用功。這些刺激全是來自康奈爾的教授。我不想讓他們失望，他們所寄望於我的，顯然比我表現出來的要高。

這是我第一次用英文來說這件事。可是我經常把這個故事告訴我在北京的學生，和我在中國的朋友。我告訴他們：「成功常常慣壞一個年輕人，而失敗卻能致以激勵。」我的事業是由兩個重大的失敗所決定的：第一件是一九一零年的一個夜晚，我喝得大醉，和巡捕打起來了，並受了輕傷——這件事讓我反省，結果我進了美國大學；第二件事是我在康奈爾沒取得獎學金，這讓我用功學習，以試着為自己贖罪。

我沒敢把這件事全告訴狄理教授，我怕他以為，我對系裏的決定懷恨在心。其實，我對這件事總是深懷感念。聽到克雷敦教授死訊時，我激動得流淚，想到他恐怕永遠不會知道我是如何感激他和他的同事。

我會感到極為高興，如果你能設法將此事告訴狄理教授，或者把這封信給

他看。[1]

這是一段相當真誠的「自白」（confession），第一次向韋蓮司傾吐。他初返美國，首先便記起十二年前（一九一五）這段往事，更可見這件事深刻心中，無日或忘，其意義絕不尋常。

信中說，他回國後經常對學生和朋友說這個故事，以為「少年得志」之戒。這大概是可信的，因為他晚年在《口述自傳》中也提到這件事。他說：

> 當然我也受講演之累。其中最明顯的一次，便是在我就讀研究院第二年（一九一五）時，我的獎學金被校方停止了。
>
> 康奈爾大學的哲學系亦名「賽基哲學院」（Russell Sage School of Philosophy），其基金原是虜索・塞基家庭捐資設立的，並另設塞基哲學獎學金以資助哲學研究生。我進康奈爾大學研究院時本來就領有該項獎學金，但是

1 "To E. C. Williams, Jan. 14, 1927" 收在《胡適全集》卷四十《英文信函》（一），二四七—二四八頁，合肥：安徽教育出版社，二零零三；譯文見周質平編譯：《不思量自難忘——胡適給韋蓮司的信》，一五八—一五九頁，台北：聯經，一九九九，引用時略有改正。

> 當我於一九一五年申請延長時，卻被校方拒絕了。那專司審查獎金候選人的指導委員會主席狄理（Frank Thilly）教授便坦白相告，說我在講演上荒時廢業太多，所以哲學系不讓我繼續領取該項獎金。[2]

這段口述和前信完全相印證，當是實錄。他在研究院第一年已取得這項獎學金，即《留學日記》卷四所記「請得畢業助學金」（Graduate scholarship）。信中又提到他因有波士頓演講之約，以致不能從克雷敦之命，接待日本的佛學教授。這也可以在《留學日記》中得到證實。一九一四年五月他獲得「卜朗吟徵文獎」（"Corson Browning Prize"）之後，紐約州各地報章競相傳播，使他頓時成為美東中國留學生中的一位「名人」。因此，一九一五年一月十九日波士頓卜朗吟會（Boston Browning Society）特請他去講「儒教與卜朗吟的哲學」（見《留學日記》卷八《再遊波士頓》）。兩三個月後，克雷敦必曾在獎學金審查會議中將這件事反映了出來，以致狄理及其他系中同事也都認定他講演太多，對於哲學專業已失去了興趣。他的申請便是這樣被否決的。

獎學金申請的否決表示康大哲學系——至少狄理和克雷敦兩位主要教授——對於支

---

2 見《胡適口述自傳》，收在《全集》卷一八，二〇四—二〇五頁。

持胡適繼續研究的熱誠已大大降低了。胡適當然聞弦歌而知雅意，所以他在接到系中通知以後（當在四月，與上一年同），便積極進行轉校的事。《留學日記》對此事一字未提，但七月五日一條記事卻洩露了其中消息：

此間不可以久居矣。即如今日下午，方思閉戶讀書，甫盡二十頁，而呂君來訪。呂君去而Mr. Coughram來訪。未去而Mr. Theodore來訪。而半日之光陰去矣。吾居此五年，大有買藥女子皆識韓康伯之概。（按：韓康，字伯休，見《後漢書．逸民傳》。原文作「公是韓伯休耶？」故「韓康伯」是胡適的誤憶。）酬應往來，費日力不少，頗思捨此他適，擇一大城如紐約，如芝加哥，居民數百萬，可以藏吾身矣。（卷十《思遷居》）

他在一九二七年致韋蓮司信中所謂「人緣太好」（"too popular"），可引此條為之註釋。但此條必須與他在九天以後（（七月十四日）給韋蓮司的另一信合讀：

我決定明年（按：指下學年，一九一五—一九一六）離開綺色佳。長時以來，一直考慮哥倫比亞。我詢問並收到了哥大圖書館有關中國哲學藏書的一份

資料，我也給芝加哥大學寫了信，但目前就我所知，哥大是較好的選擇。等到收到正式通知，我就會作出去哥大的最後決定了。學校決定了，我論文的題目也就定下來了——《古代中國非儒家的哲學家》。當然，這個題目還可能改變。[3]

信中「長時以來，一直考慮哥倫比亞」一語，顯示他向哥大和芝大兩校接洽轉學，至少當在兩個月以上，七月初已是等候正式通知的最後階段了。

綜合以上一切資料，我們現在完全可以斷定，胡適從康大轉到哥大實在是出於不得已，並不是本來計劃如此。狄理教授既當面告訴他「在講演上荒時廢業太多」，表示對他繼續攻讀哲學已失去信心，他在驚愧交並之下一定感到再也無顏留在綺色佳了。

上引一九二七年給韋蓮司的長信是胡適傳記中最重要的一件原始史料，使我們確知一九一五年申請獎學金的挫折竟成他早期「兩個重大的失敗」之一，與一九一零年在上海醉後和巡捕打架具有完全相同的意義。上海那次「失敗」使他痛自愧悔，下決心

---

3 "To E. C. Williams, July l4, 1915"，見《全集》卷四十，一一四頁；譯文大體根據《不思量自難忘》，六七頁。

重新用功，最後考取了官費留美。所以他自稱是「一次精神上的大轉機」[4]。這第二次的「失敗」則是他生命中另一個「大轉機」，其結果是他終於在兩年之內（一九一五—一九一七）完成了哥大的博士學業。他的博士論文——《中國古代哲學方法之進化史》（他在《留學日記》中的譯名，見卷一六「我之博士論文」條）——則構成《中國哲學史大綱》上卷的前身（一九一九），從此奠定了他在這一領域中開新紀元的地位。下面讓我略說幾句關於這一「轉機」的心理歷程，以結束上篇。

他在上引一九二七年長信中說，申請獎學金失敗「把我從睡夢中驚醒」是一句很真實的心理描述。從《留學日記》看，他自一九一三年以來便對講演發生了濃厚的興趣，並往往為演講受人稱讚而沾沾自喜。一九一四年獲得「卜朗吟獎」以後，更是如此。這便在哲學系主要教授克雷敦、狄理的心中留下了一個「荒時廢業」的清晰印象。直到獎學金取消，他才從這一浮名的沉醉中完全清醒了過來。一九一五年四月二十五日他演講歸來，寫下了下面這段話：

吾久決意不演說，此次不得已復為馮婦，今後決不再演說矣（此但指學生時

4 見《四十自述》，《全集》本卷一八，九二—九八頁。

代。）吾三年中演說何啻七十次，得益之多非言可罄，然荒廢日力亦不少，故此後決意不再受演說之招矣。（《留學日記》卷九「赴尼格拉縣農會演說」條）

以時間推算，此條寫在獎學金取消之後，毫無可疑。「久決意不演說」一語也是事實，因為早在九個月前（一九一四年七月二十四日）他最敬愛的朋友許怡蓀已有信勸誡他：

足下去歲來書，謂一身常羈數事，奔走外務，不識近來已能讀書否？想足下再留亦不過兩年，宜多讀書，且於學位亦宜留意圖之。蓋發心造因，期挽末劫，不得不於足下望之也。（《留學日記》卷五「錄怡蓀來書」條）

他特別在日記中轉錄此信，便說明他已有所警惕，但狄理「荒時廢業」的當頭棒喝才真正使他「從睡夢中驚醒」，同時也更深切地體認到良友箴言的含義。

胡適雖將一九一零年酒醉打架事件和一九一五年申請獎學金被拒相提並論，但後者在心理上造成的創傷似乎更為深切。前一事他當時便寫入日記（見《藏暉室日記》一九一零年二月十三日條），稍後又在《四十自述》中詳細描述。後一事卻在《留學日記》中找不到一點痕跡。晚年《口述自傳》提到這件事，但完全未說及它的影響。至

於為甚麼轉學哥大，他仍然重複《留學日記》中「思遷居」一條的老話[5]。可見他雖然不避諱這件事，然而絕口不談他當時的感受。這種「欲語還休」的神情似乎祇有一個解釋：他不願意去觸動這個心理上的舊傷口。如果不是他在一九二七年給韋蓮司的私信中傾吐心曲，我們將永遠不會知道這件事竟是他生平「兩個重大失敗」之一，而且根本改變了他的人生旅程。如果不是因為這一挫折，他沒有理由會在最後兩年投入杜威的門下。不入杜門，他不但不可能成為實驗主義的信徒，而且也未必會寫出《中國哲學史大綱》。正如他在一九一五年七月十四日給韋蓮司的信中所說（見前引），他的論文題目是因哥大的中文藏書而決定的。這樣看來，他失去塞基獎學金真可以說是塞翁失馬了。所以狄理、克雷敦的當頭棒喝對他實有再造之恩。關於這一點，他心裏是完全明白的；十二年後他說，他對康大「哲學系教授的感激是超過他們所知的」，這句話是可信的。

這封一九二七年的英文長信揭開了胡適生命史上關係重大的一頁，這是不見於現有一切年譜、傳記的一個遺失了的環節。抓住了這一環節，我們才能認識到，他是抱着破釜沉舟的決心轉學到哥大的。在這一最強烈的動機的驅使之下，他能夠在兩年之內完成博士學業是絲毫不必驚怪的。

5 《胡適口述自傳》，二〇六頁。

下篇　胡適考過博士口試的新證據

在《從〈日記〉看胡適的一生》中，我已根據當時所見的資料，澄清了胡適一九一七年五月二十二日通過博士論文口試的問題。最近我在無意中發現了兩條第一手的證據，足以根本把所謂口試「不通過」或「大修通過」的嫌疑一掃而光。以下我將先介紹新資料，然後再說明其證據的作用。

（1）胡適在一九二二年一月為亞東版《先秦名學史》（*The Development of Logical Method in Ancient China*）所寫的一篇「略記」（"A Note"）中說：

> 這部論古代中國邏輯方法之發展的專著是我在一九一五年九月到一九一七年四月旅居紐約市時期寫成的。它已被哥倫比亞大學哲學系接受，作為完成哲學博士學位的一部份要求。……過去四年中我曾渴望能有機會，對這篇論文進行一次徹底的修改。但工作的壓力使我無法達成這一願望，這是此書遲遲未能出版的原因。在華的英、美朋友讀過此書原稿的，都一再勸說我將四年前的舊

作照原樣刊印出來。我現在決定這樣做，雖然很有些勉強……[6]

《胡適全集》的「編者」也特別註明：

本文為胡適的博士論文，寫於一九一七年。……略記（Note）和導論"Logic and Philosohpy"於一九二二年在國內付印時所寫，由上海亞東圖書館出版。[7]

我們由此確知兩個基本事實：第一，一九一七年他的博士論文呈繳後，當時便已為哥大哲學系所正式接受；第二，一九二二年亞東刊本，除「略記」和「導論」之外，與一九一七年呈繳的論文原稿完全相同，並無改動。一九二六年十二月《日記》記：

發電給亞東，請他們寄《名學史》一百冊到杜威處。

6 收在《全集》卷三十五，三〇一——三〇二頁。
7 同上，二九八頁。

可知他一九二七年正式取得博士學位即是憑着一九一七年寫成的論文定稿。這一事實必須建立在一個絕對性的前提上面，即一九一七年五月二十二日的論文口試已順利通過。懷疑的讀者也許會追問：胡適在「略記」中的話可信嗎？其實這個疑問是完全多餘的。他寫「略記」時，所有當年的人證和物證俱在，包括杜威及其他口試教授以及在華的英、美友人、哥大哲學系記錄及論文原文等。胡適縱使膽大包天也不敢公然說這種馬上便會被戳穿的大謊話。何況印本也是呈繳給哥大哲學系的，他如何敢妄言一九一七年的論文原來「已被哥倫比亞大學哲學系接受，作為完成哲學博士學位的一部份要求」？

（2）一九一七年四月十三日他有一封長信給韋蓮司，信末說：

> 我還在寫論文的結論。我把寫好的部份給了杜威教授，他對我所寫的非常滿意，並給了我許多鼓勵。我估計再一星期就可以整個寫完了。[8]

這真是一條鐵證，足以摧毀任何關於論文口試未通過的妄測。他的論文是四月二十七日

---

8 To E. C. Williams, Friday the 13th，《全集》卷四十，一八一頁；譯文見周質平：《不思量自難忘》，一一六頁。

寫完的，較信中的估計祇遲了幾天（見《留學日記》卷一六「我的博士論文」條）。所以這不但是論文最後階段的當時證詞，而且是在私人通信中順便提及的閒話，其真實性絕無可疑。關於胡適的論文是否在口試中遭到試官群起而攻之的待遇（可看唐德剛先生一段極生動而有趣的「想像」，見《口述自傳》第五章註，收在《全集》卷一八，特別是二五九頁），最主要的關鍵當然在於指導教授杜威對它的評價如何。但在這個具體問題上，我們過去因為完全沒有資料可據，所以祇好存疑。現在最可靠的新證據居然出現了，我們已確實知道，杜威讀過了除「結論」（"Epilogue"）以外的全部論文初稿，感到「非常滿意」並且給予「許多鼓勵」，那麼所謂「口試未過」的推測已徹底失去了存在的根據。他的論文是在四月二十七日完稿的，五月四日以定本送交系中（見《留學日記》卷十六「我的博士論文」條），而口試則在五月二十二日。中間祇有十幾天的時間可供其餘五位試官評閱。所以他們在口試中最多祇能就論文所涉及的一般性哲學或邏輯問題，要求作者進一步澄清，其中唯一的漢學教授夏德（Frederich Hirth）大概問了一些有關中國古代史和文獻的問題。指導教授杜威既已肯定了論文的價值，任何奇峰突起的意外是不可能在這一場最後的口試中發生的。

結語——最後的判決

自從一九一九年九月七日朱經農從美國寫信告訴胡適，梅光迪到處對人說：「老胡冒充博士」、「老胡口試沒有pass（通過）」，至今已八十五年了。這八十五年中，這一流言不但始終未曾止息，而且有時還變本加厲，以致害得為他寫年譜的人或奮起辯護（如胡頌平《胡適之先生年譜長編》），或懸為疑點（如曹伯言、季維龍《胡適年譜》）。總之，「胡適博士學位」變成了一件似乎永不能決的疑案。當年哥倫比亞大學資深教授富路德（Luther C. Goodrich）雖已正式出面說明此事「別無他因，祇是『論文緩繳了』」[9]，但疑者自疑，根本置若罔聞。

這一現象是怎樣造成的呢？說穿了一點也不奇怪。一九一七年胡適提倡白話文學而「暴得大名」，正如十五年後朋友贈詩所云：「珍重文場開國史，當年四海稱陳胡。」（《日記》一九三二年十二月七日條）一夜之間他便成為眾矢之的，也就是他所謂「箭垛式」的人物。他在思想上和政治上的敵人是數不清的，個個都想看他出乖露醜。「冒

9 見《胡適口述自傳》，二五六頁。

充博士」、「口試沒有通過」當然是他「出洋相」之最大者。這一流言既起，「批胡」的人便一擁而上，源源不斷，再也不用問其事是虛是實了。

胡適是一個「譽滿天下，謗亦隨之」的典型。但是我在一九八三年為胡頌平先生《年譜長編》寫長序（《中國近代思想史上的胡適》）時已鄭重聲明：我對於他的思想的探究完全出於「毀」、「譽」以外的歷史興趣，唯一的指導原則是盡可能客觀地恢復它的「本來面目」。這次為《日記全集》寫序，我的原則依然如故，即試圖將他的一生放在二十世紀的歷史脈絡中加以清理，以追溯其全面的發展歷程。由於「博士學位」是他留學階段的一大疑案，它竟變成了我無法繞過的一隻攔路虎。因此我才不得不遍考《日記》、書信等原始史料，對此案進行一次徹底的清理。同時，胡適生前常常以「考據癖」自喜，我也忍不住「即以其人之道還治其人之身」，試一試「考據」究竟能不能解決這一長期未決的懸案。但這個具體問題祇能有正、反和存疑三種可能的解答，因此我事先並未擇定其中任何一種為假設，然後去求證。相反的，我假設三種可能都是存在的，我必須檢討一切文件中的證據，一心一意隨着證據走，看看我最後被引導到何處去。

初審的結果（見《從〈日記〉看胡適的一生》），我已澄清「老胡冒充博士」、「老胡口試沒有通過」、「胡適口試大修通過」等說法都是莫須有的指控或猜測，無一絲一毫實證的支持。另一方面，我則根據《日記》指出，他的博士論文（即英文本《中

國名學史》）是在一九二二年由上海亞東圖書館印行的。這是因為哥倫比亞大學原有聘他在秋季前往任教一學年的計劃。他決定刊佈論文顯然出於兩重考慮：一是作為中國哲學史教材之用，一是在哥大面繳一百本印成的論文以完成博士學位的最後要求。但他後來改變了計劃，辭謝哥大的教職，因此論文也沒有寄出。直到一九二六年十二月二十六日，他去哥大講學的事完全確定後，才從倫敦「發電給亞東，請他們寄《名學史》一百冊到杜威處」。五天之後（十二月三十一日）他便啟程了。由此可見，繳論文、領博士證書的事對於他已完全無足輕重，祇剩下一點情感上的價值（sentimental value）了。但當時年年都有去美國的機會，所以總想等到重返哥大時再親手完成這道手續，否則至遲在一九二二年他已可正式獲得學位了。

初審的結果我一一駁斥了控方關於「口試未能過」或「大修通過」的一切偽證，我的判決書是：除了因論文印本一百冊遲交十年之外，別無任何證據足以坐實他在口試中曾遭遇挫折的流言。所以此案自始至終都是莫須有的空穴來風。

此案到此本已審判終結，然而尚有餘波。胡適論他考據《水經注》的困難，曾說：

> 我因研究《水經注》大疑案，始悟中國向來的法堂審案的心理成見是不利於被告的。我寫英文Note述此案重審的結果，我祇須說 "There is absolutely no

> "evidence that Tai Chen had seen or utilized the works of Chao and Ch'uan" 就夠了。（此語見他的 "A Note on Ch'uan Tsu-wang, Chao I – Ch'ing and Tai Chen" in Arthur W. Hummel, Ed, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Vol. II, P.981。意即「絕對沒有證據顯示戴震曾見過或利用過全祖望和趙一清的書」。）但我寫中文報告時，才感覺這種說法不夠，——在中國人的心裏，「空穴來風，必有所自」，故被告必須提出有力的反證，單駁斥原告所提證據是不夠的。……「罪疑惟輕」，雖是比較文明的名言，但這還不夠。「罪疑惟輕」等於說「證據不夠，衹宜從寬發落」。這個從寬發落的人終身不能洗刷他的冤枉，不能恢復他的名譽。（《胡適日記》一九四四年十月七日條）

這一段分析中國人對於疑案的心理十分到家。初審之後我也有同樣的感覺。我覺得如果不能提出積極的反證，仍不免有人會堅持說：這是「事出有因」，不過「查無實據」而已。但究竟是甚麼樣的反證才能掃清這最後一點殘餘的疑雲呢？我當時設想，下面兩類反證是最有力的：第一是能證明一九二二年出版的《先秦名學史》即是一九一七年五月四日交到哥大哲學系的論文原本；第二是能證明一九一七年五月二十二日參與口試的六位教授，特別是指導教授杜威，對於論文曾有過肯定的表示。二者若得其一便可徹底摧

破口試「不通過」或「大修通過」的流言；若二者俱備，那就更不用說了。但是我在寫《從〈日記〉看胡適的一生》時，一則因時間匆促，二則因手邊缺乏胡適的英文資料，對這兩類反證都祇能交白卷。最近承友人周質平先生從北京攜回四十四卷本《胡適全集》相贈，我才有機會細檢他的全部英文論著和書信。在這次增補過程中，我所需要的兩類反證竟同時出現了，這實在超出了我事前最大的奢望。八十五年來的一件疑案終於完全消解，再也沒有爭論的餘地了。

然而案中有案，一波方平，一波又起，胡適攻讀博士學位畢竟不是一帆風順，他確實遭到過很大的挫折。出人意外的是：這個挫折不是發生在哥倫比亞而是在康奈爾，並且構成了他一生事業的一個最大的轉折點。我原原本本將這件事揭示出來，祇是為了復原歷史的「本來面目」。我已說過，我重尋胡適歷程的工作絲毫沒有夾雜着「毀」或「譽」的動機，而是一切從可信的史料出發，歸宿於「實事求是」四字，因此我也不覺得有為他諱飾的必要。

二零零四年十一月十六日

記吳宓的「殉道」精神

《吳宓日記》（北京，三聯，一九九八—一九九九年出版）包括了吳先生從一九一零年到一九四八年的殘存日記，共十冊。說它是「殘存」，因為其中有很多條都在「文革」時期被抄沒而遺失了。據「整理說明」，吳先生的日記一直延續到「文革」後期，一九四九年以下稿本，有的已焚毀，其餘的尚未整理，大概是由於忌諱的緣故。蔣天樞《陳寅恪編年事輯》和吳學昭《吳宓與陳寅恪》兩書中曾引用了一些一九四九年以後的片斷，但全稿刊印，尚不知在何時。

我因為治史之故，平素最喜讀日記，尤其是清末以來的學人作品。如鄭孝胥、孫寶瑄、胡適等所留下的長篇日記，都是史料寶庫，其中不僅多佚聞，而且往往在關鍵處足以闡明文化史、學術史的重要發展。《吳宓日記》是我近來閒中瀏覽的一部書。我的注意力不在吳先生個人的生活，而是他和二十世紀上半葉文化變動的關係。現在略拈

一、二事，以為談助。詳細研究，祇好等待以後有機會再作嘗試了。

吳宓在近代中國文化思想史上的特別貢獻，最重要的有三件大事：第一是創辦《學衡》，提倡白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）的人文主義；第二是參與清華國學研究院的創建，為國學研究開一新紀元；第三是主編《大公報．文學副刊》，造就了不少文、史、哲的人才。吳宓是一位少見的理想主義者，曾以「殉道殉情」四字，自概其生平。這部《日記》大旨不出此四字的範圍。無論是「道」是「情」，其實都是他自己的理想的化身，與現實相距甚遠。關於「情」的部份，這裏無法涉及。他所「殉」之「道」則與友「情」有極深的牽繫。下面專就《學衡》與研究院二事，各舉一例。

吳宓是在一九一八年七月轉入哈佛大學暑期學校的，後來繼續獲得學士、碩士學位，一共住了三年之久。這是他一生事業的起點。這三年中和他後來「殉道」最有關係的大概要數梅光迪、陳寅恪、湯用彤三人。本文祇談梅、陳兩位。

梅光迪是一九一九年十月五日回國的，與吳宓相處不過一年多，但影響卻最深最大。這一年日記中有關與梅、陳等聚談歡洽的記載甚多。特別值得指出的是一九一九年七月十四日，他和陳寅恪、湯用彤三人同訪白璧德長談一事。他們從晚上八時談至十一時半。其間白「述其往日為學之閱歷，又與陳君究論佛理」，尤可見彼此討論的深度。白也精通梵文，所以和中國未來的兩位梵文和佛教史專家才能談得如此入港。梅光迪雖

未參與此聚，但吳宓得入白璧德之門，是梅一手促成的。而且陳寅恪與梅原是舊交，文化價值和取向相去不遠，想必對白的古典人文思想也甚為投契。近來美國專家寫白的傳記，特別注意到白有一批中國門徒，這個風氣便是梅開創的，其中包括吳宓、張歆海，及稍遲的梁實秋。所以白的人文主義確構成了新文化運動史上一股潛流，不容忽視。

一九一九—二零年之間，林語堂也一度投入白的門下，並與白談到白話文問題。白因受梅的影響，對胡適頗多批評，可看林在此期間給胡適的幾封信（收在《胡適遺稿及秘藏書信》第三三冊）。

梅光迪對吳宓的影響是無法估計的，可以說決定了他一生的命運。這一點《吳宓自編年譜》所記遠比《日記》為詳盡，見一九一八年條。此時梅「正在招兵買馬，到處搜求人才，聯合同志，擬回國對胡適作一全盤之大戰」。梅第一次和他深談，便「慷慨流涕」，約他同為恢復中國文化的申包胥。而他也「十分感動，即表示：宓當勉力追隨，願效馳驅，如諸葛武侯之對劉先主，『鞠躬盡瘁，死而後已』云云」。在這一度深談之後，梅才引他「至白寓，拜見白璧德先生，奉以為師」。這便是吳入白門的全部過程。

吳宓是很實心眼的，他向梅承諾「願效馳驅」之後，便認真地幹了起來。所以從一九一九年二月起，他也代梅「招兵買馬」，極力將張歆海拉進白璧德的門下。有一次他們談到怎樣阻遏胡適、陳獨秀的「橫流」，張說：「羽翼未成，不可輕飛。他年學問

成，同志集，定必與若輩鏖戰一番。」（一九二零年三月二十八日）可見吳宓當時那一股厲兵秣馬的氣概。一九二零年三月四日條云：「宓歸國後，必當符舊約，與梅君等，共辦學報一種，以持正論而辟邪說。」兩年後創刊的《學衡》便是這個主張的實現。《自編年譜》一九二一年十一月條說：「《學衡》雜誌由梅光迪君發起，並主持籌辦。一年前已與中華書局訂立契約，並已約定撰述同志若干人。」所以梅是原動力，毫無可疑，吳則繼續實踐「願效馳驅」的承諾。一九二零年十月二十日的《日記》云：「梅君迪生正籌辦《獨立月刊》，已有端緒，出版在即，促宓等作文寄稿。」以此條與上引一則互勘，可知在梅光迪的最初構想中，刊名是「獨立」，而非「學衡」。這是《學衡》史前史的一段佚聞，似乎值得讓更多的人知道，因為無論是「獨立」還是「學衡」，他的直接針對性都是胡適、陳獨秀的「新文化運動」。

其次，我想簡要地談談吳宓主持清華國學研究院和他的文化理想之間的關聯。他是一九二五年二月六日從東北大學回清華任職的，當時便奉命籌辦研究院。二月九日才決定由他全權辦事。人人都知道研究院有四大導師，即王國維、梁啟超、陳寅恪、趙元任。王、梁、趙三人在他就任以前都已議定，不過由他接洽、安排而已。唯獨陳一人則是他出大力聘請的。二月十三、十四、十五、十六，一連四天，他都為聘陳事與校方力爭此案。最後在十六日他和當時仍在清華任教的張歆海（《日記》中的H.H.）一同去

見校長曹雲祥，才把聘請案確定了下來，當天即發聘電至柏林。四月二十七日記：「陳寅恪覆信來，以（一）須多購書。（二）家務，不即就聘。——介紹陳來，費盡氣力，而猶遲惑。難哉！」最後一句感慨話道盡了他交涉的辛苦。他對陳寅恪的器與識都欽佩得五體投地，這是不必說的。但更重要的還是他和陳的文化價值取向——「道」完全一致。這又是在哈佛時期所結下的因緣；他約張歆海同見校長，即是最明顯的證據。我們可以說，吳任研究院主任兩年期間，最大的貢獻便是請到了陳寅恪。在四大導師之中，他最敬重的是王國維與陳寅恪，這也是因「道」相同之故，王的自沉更加深了他的「殉道」意識。對於梁，他也很尊敬，但不免偶有評議之語。九月十六日的《日記》說：「聽梁任公對本院學生演講〈指導之範圍及選擇題目之方法〉。語多浮泛，且多媚態，名士每不免也。」他的評語是否公允，已不可知。但他說梁有「名士」的「媚態」，則失望之意，甚為明顯。後來他策動梁出任校長，梁表示願就之意，最後竟提議「胡適可聘來研究院」。這句話更大大地傷了他的心。所以寫道：「即梁就職，且招胡來，是逼宓去。……宓乃爽然自失矣。」他與胡之間本無宿怨，祇因受梅光迪的影響太深，竟至發生一種勢不兩立的成見。後來溫源寧在《天下》雜誌中為他寫一篇英文素描，說他無往而不與胡適針鋒相對，真是一語道破了他的心事。

今天平心來看，我們不妨借用蕭公權的話說，他一生都「守道身嚴」。因為「守

道」之故，他不但反對胡適，而且後來對當年哈佛舊友和《學衡》同道，無一不發生深刻的失望，湯用彤、張歆海、劉永濟等無一能免。這些都散見於《日記》各冊，不必一一引證了。但最使他失望的則是梅光迪，《自編年譜》中有詳細的記述。終其一生，他信仰不衰、久而彌敬的祇有陳寅恪一個人。關鍵都在於「道」之一事。從這一點說，他真不失為二十世紀最有特色的中國知識人。

二零零二年四月十日於普林斯頓

後記：

《吳宓日記續編》（共十冊）已由北京三聯書店於二零零六年刊行。這部晚年日記始於一九四九，終於一九七四，中間雖有殘缺，但大體上延續了二十六年，吳先生的一生大致都見於這正續兩套日記中了。我在二零零三年寫這篇〈記吳宓的「殉道」精神〉時，已斷定「殉道」是他的生命本質所在。但一九四九年以前的日記祇顯示了他的「殉道」精神，他並沒有機會實踐這一精神。一九四九年以後的日記則是他履行「殉道」的實錄，驚心動魄，一字一淚。我在〈國家不幸詩家幸〉一文中曾略作介紹，讀者可以參

閱（收入《會友集》，香港，明報出版社，二零零七年，頁三八六—三九〇）。二零零九年十一月三十日英時記。

追憶牟宗三先生

昨天（一九九五年四月十二日）晚上，楊澤兄傳來訊息，牟宗三先生逝世了。前幾天我已在《中央日報》海外版讀到牟先生病重入醫院的一則報道，所以初聞牟先生的死訊並不覺得十分突然，但是悽愴之感襲來，久久不能自已。百忙中寫此短篇，姑以志個人對他的懷念和敬意。

牟先生是當代新儒家的最後一位大師，他的逝世在二十世紀中國儒學史上劃上了一個清晰的階段——一個承先啟後的階段。就承先方面說，牟先生和唐君毅先生都繼承了熊十力先生所開創的形上思辨的新途徑。但是他們並不是墨守師說，而是各有創造性的發展。熊先生出於中國舊傳統，故祇能借佛學來闡發儒學，唐、牟二先生則深人西方哲學的堂奧，融會中西之後，再用現代的語言和概念建構自己的系統。大體上說，唐先生近黑格爾，而牟先生則更重視康德。但是他們彼此之間又互有影響，在六零年代之前，

至少外界的人還看不出他們之間的分別所在。我敢說，如果熊先生沒有這兩大弟子，他的哲學今天大概祇有極少數的專門學者才略有知，而海外也不會有新儒家的興起了。唐、牟兩先生之於熊先生，正符合了禪宗所謂「智過其師，方堪傳授」（此所謂「智過其師」並不是說智力超過老師，而是說在某些問題的理解方面突破了老師的範圍。讀者幸勿誤會）。

就啟後方面說，唐、牟兩先生的貢獻更大。他們最初分別在香港和台灣講學，造就了不少哲學後進。從六零年代初到七零年代末，牟先生和熊先生的另一高弟徐復觀先生到了香港，而且稍後都集中在新亞書院，那一期間可以說是新儒家的極盛時代。記得一九七五年七月初，哈佛大學的史華慈教授訪問牛津大學後過香港小住，曾要我安排他和新儒家幾位先生晤談，並且特別提出想見牟先生。事後他對我說：你們新亞這個哲學團體是非常有特色的。我沒有參加這次集會，但我猜想牟先生的談論一定給他留下了深刻的印象。

唐、牟兩先生都有不少入室弟子。但一則唐先生去世太早（一九七八年），再則台灣學術文化的氣氛畢竟較香港濃厚，因此八零年代以來，牟先生門庭的盛況漸漸超過了唐先生，而且唐、牟兩先生晚年論學也出現了分歧。如果借用「一心開二門」的比喻，則熊十力先生創始的新儒家也開出了唐、牟二門。但是我並不認為分有甚麼不好。明代

王學分派在陽明生前已見端倪，現代學術更是在不斷分化中日益豐富起來的。所以新儒家「開二門」正是它具有內在生命力的表現。相反的，如果以表面的勉強統一掩飾思想上實質的分歧，首先便通不過儒家傳統中誠的一關。但是新儒家雖有二門，其大方向仍然一致。這是有益無損的。

總之，無論就承先或啟後而言，牟宗三先生都取得了「智過其師」的卓越成就。關於牟先生在中國哲學上的貢獻，自有他的及門弟子和哲學界的同行去作適當的評估，我沒有發言的資格。下面我祇想追憶一下和他交往中的幾個片斷。

一九七三年秋季，我剛剛任事新亞書院，忽然收到牟先生一封親筆長信。我當時很詫異，因為我和牟先生還算是初識，而且私人間並無交往。但讀下去我才知道，這並不是一封私函，而是哲學系主任給新亞校方的公文。信中所談的是一件小事。當時新亞書院剛從農圃道遷到沙田新址，哲學系所分配到的辦公室恰恰是在一個最不理想的地方。牟先生認為這不是偶然事件，而是新亞總務處方面對哲學和中國文化完全不知尊重的表現。信中的語氣相當嚴厲，並且連帶指出了哲學系為何受歧視的種種事蹟。我當然趕快請他前來，一同去察看實況，然後作了使他滿意的處理。這是我任職新亞最早的一件公事，也是我和牟先生之間唯一的一次公事交涉（一九七四年牟先生便退休了），所以至今還記得很清楚。據我所知，牟先生在新亞從來不介意個人的名位、待遇。舉例來說，

當時香港中文大學對教職員的房租津貼已提得很高，不少人都因此依照津貼的最高額遷居到較為高級的寓所。但牟先生仍然住在農圃道附近一所據說是十分簡陋的房子裏，從沒有想到要改善自己的生活。但現在為了哲學系的辦公室，他卻不惜全力抗爭。在一般人的眼光中，牟先生似乎不免小題大做，顯得很迂。其實這正是孟子的「義利之辨」在那裏發生作用，他把哲學系辦公室看成了道的象徵。他可以完全不計較一己的得失，但卻不能讓道受到一絲一毫的委屈。現代人往往指責儒家公私不分，牟先生此舉恰恰可以澄清這一普遍的誤解。儒家自有其公、私的分際；在這種基本原則上，舊儒家和新儒家之間根本便不存在異同的問題。

但是我在香港的兩年間（一九七三——一九七五），和牟先生的交遊主要限於圍棋方面。他棋力雖不甚高，但非常愛好此道。牟先生在哲學上極能深思，然而他下棋則恰恰相反，直是不假思索、隨手落子。我相信他下棋主要是為了調劑他的哲學思考，所以超越勝負之念，其境界近乎蘇東坡所說的「勝固欣然，敗亦可喜」。我授他四個子，下過很多盤，他每次都是「可喜」，而不曾嘗過「欣然」的滋味。當時武俠小說大師查良鏞也是香港的一個大棋迷，和牟先生與我也都很相熟。他家中有棋會，總是約我和牟先生參加。每次都是我順道帶牟先生乘車同往，弈至深夜才盡興同返。一九七四年夏天，新亞書院出面邀請台灣的圍棋神童王銘琬（現在已是日本的九段高手）來香港訪問。這是

當年轟動香港圍棋界的一大盛事，電視與報章都爭相報道。這幾天之中，牟先生也特別興奮，幾乎無會不與。有一晚王銘琬等在我的寓所下四人聯棋，牟先生和其他少數棋友旁觀，一直到深夜棋散，他才離去。

無論是枰上手談或是枰邊閒話，牟先生給我留下的印象都是率真和灑落，不帶半點矜持之態。事實上，棋侶在「游於藝」的聚會中，主客都已進入「坐忘」的境界。牟先生的藝術興趣很廣，從小說到京戲他都能欣賞。有一次在查良鏞先生家，棋罷清言，他曾評論過查先生的武俠小說。我還記得他特別稱許《鹿鼎記》的意境最高，遠在其他幾部膾炙人口的熱鬧作品之上。查先生許為知言。又有一次是新亞的春節聯歡會，有胡琴伴奏，他曾迫不及待地清唱了一段《打漁殺家》。後來我才發現他早年還寫過評論《紅樓夢》和《水滸傳》的文字。

我和牟先生相聚的時候，幾乎從來沒有談過任何嚴肅的問題。祇有一次，已不記得是甚麼場合，我們曾討論及新亞哲學系的未來。他忽然很鄭重地表示，他和唐先生都應該趕快站遠點，好讓下一代的人有機會發抒自己的思想。他回憶在北大追隨熊先生的時期，雖然已完全認同了熊先生的論學宗旨，卻不願亦步亦趨地跟着熊先生講《新唯識論》。相反的，他轉而去研究西方哲學，因此後來才能在不同的基礎上發揚師說。他並且用了一個比喻，說他和唐先生好像是兩棵大樹，這樹陰太濃密，壓得樹下的草木都不

能自由成長了。我衹是聽他說，未便贊一詞。但我心裏則十分佩服他的識見明通。

對於牟先生的生平和家世，我一無所知。他是山東棲霞人，嘉慶時棲霞有牟庭（陌人），以考證見長，不知和他是不是一家。前幾年我偶然在《胡適的日記》中看到了一則有關牟先生的記載，多少透露了一點他在大學時代的學問路向。一九三一年春季胡適之先生重返北大授課，開了一門「中國中古思想史」，牟先生其時是哲學系二年級的學生，選修了這門課。胡先生在一九三一年八月二十八日的日記中記錄了七十五個選修生的成績。牟先生的分數是八十分，但胡先生在分數後面加上了一條註語，說：

頗能想過一番，但甚迂。

這時牟先生似乎還沒有遇見熊十力先生，但可以看出他對中國思想傳統的根本態度已與五四以來的潮流格格不入，這大概是胡先生「迂」之一字的根據。（「迂」不必是貶詞，司馬光即自號「迂叟」。）不過胡先生能特別注意到他「頗能想過一番」，畢竟還算有眼力。牟先生的思力曲折幽深，在大學二年級時便已開始發用了。他後來和熊先生深相投契，實由其特具的才性稟賦所促成，絕不是偶然的。

如上所述，我和牟先生的交往甚疏，一九七五年以後便沒有機會再和他見面了。我

雖不足以深知其學，但他的高潔的風格此時卻更清晰地浮現在我的腦海。故追憶一二三事如上，以當悼念。

我所認識的錢鍾書先生

錢默存先生逝世的消息傳來，雖不感意外，卻不免為之愴神。我沒有資格寫正式的追悼文字，因為我們之間並沒有私交。但是二十年前，我以偶然的因緣，兩度接席，暢聆先生妙語天下，至今不忘。先生昔年挽陳石遺有「重因風雅惜，匪特痛吾私」之句，我寫此短文祇能表達第一句之意。

一九七八年十月下旬美國科學院派了一個「漢代研究考察團」到中國大陸去作為期一個月的訪古，我也參加了。在北京時我提議去拜訪俞平伯、錢鍾書兩位先生，同團的傅漢思教授又提出了余冠英先生的名字。承中國社會科學院的安排，我們便在一天上午到三里河俞先生寓所去拜訪這三位先生。開門的是默存先生。那時他已六十八歲，但望之如四五十許人。如果不是他自報姓名，我是無論如何猜不出的。

交談在俞先生的客廳中進行，大致分成兩組：傅漢思主要是和余冠英談漢魏詩的問

題，我和俞、錢兩位則以《紅樓夢》為開場白。客廳不大，隔座語聲清晰可聞，因此兩組之間也偶有交流。事隔二十年，我已記不清和默存先生談話的內容了，但大致不出文學、哲學的範圍。當時大陸的思想空氣雖已略有鬆動的跡象，但層冰尚未融解，主客之間都得拿捏着說話的分寸。好像開始不久我便曾問他還記得他的本家賓四先生嗎？因為我知道關於他的一點背景主要是得自賓四師的閒談。這是間接的敘舊——中國人過去在初見面時常用的一種社交方式。他的表情忽然變得很幽默，說他可能還是賓四師的「小長輩」。後來我在台北以此詢之賓四師，賓四師說完全不確，他和錢基博、鍾書父子通譜而不同支，無輩分可計。但默存先生並不接着敘舊，我也知趣地轉變了話題。接着我好像便把話題移到《談藝錄》。他連說那是「少作」，「不足觀」。

這時隔座的余冠英先生忽然插話，提到默存先生有一部大著作正在印行中。默存先生又謙遜了一番。這是我第一次聽到《管錐編》的書名。他告訴我這部新書還是用文言文寫的。「這樣可以減少毒素的傳播。」他半真半假地說。（原話我已記不住了，但意思確是如此。）我向他請教一個小問題：《談藝錄》提到靈源和尚與程伊川二簡，可與韓愈與大顛三書相映成趣，但書中沒有舉出二簡的出處，究竟見於何書？他又作滑稽狀，好像我在故意測驗他的記憶力似的。不過他想了一下，然後認真地說，大概可以在元代《佛祖通載》上找得到。因為話題轉上了韓愈，我順便告訴他當時在台北發生的

趣事：韓愈的後代正在為白居易「退之服硫磺，一病訖不痊」兩句詩打「誹謗」官司。我並補充說，照陳寅恪《元白詩箋證稿》的考證，似乎確有其事。但是他不以為然，認為「退之」是衛中立的「字」。這是方崧卿辯證中的老說法，在清代又得到了錢大昕的支持。默存先生不取陳的考證。後來在美國他又批評陳寅恪太"trivial"（瑣碎、見小），即指《元白詩箋證稿》中考證楊貴妃是否以「處子入宮」那一節，我才恍然他對陳寅恪的學問是有保留的。我本想說，陳氏那一番考辨是為了證實朱子「唐源流出於夷狄，故閨門失禮之事不以為異」的大議論，不能算"trivial"。但那時他正在我家做客，這句話，我無論如何當眾說不出口。

默存先生的博聞強記實在驚人。他大概事先已看到關於我的資料，所以特別提及當時耶魯大學一些同事的英文著作。他確實看過這些作品，評論得頭頭是道。偶爾箭在弦上，也會流露出鋭利的鋒芒，就像《談藝錄》中說Arthur Waley「宜入群盲評古圖」那樣。但他始終出之於一種溫文儒雅的風度，謔而不虐。

第二次再晤是在美國。一九七九年春天中國社會科學院派出一個代表團到美國訪問。其時正值中共與美國建交之後，雙方都在熱絡期間。代表團的一部份人訪問耶魯，其中便有默存先生和費孝通先生等。領隊的則是趙復三先生，因為在校方正式的招待會上，趙先生特別推讓默存先生以英文致答辭，好像這本來應該是趙先生的任務。

我和傅漢思先生等人當然到火車站去迎接代表團。其中我唯一認識的祇有默存先生。我正要向他行握手禮時，他忽然很熱情地和我行「熊抱」禮。這大概是當時大陸行之已久的官式禮數。我一時不免有點張惶失措，答禮一定不合標準。不過我的直覺告訴我，默存先生確是很誠摯的，這次用不着敍舊，我們真像是舊交了。

當天晚上，我和陳淑平同受校方的委託招待代表團全體在家中晚餐。連客人帶本校的教授和研究生等大概不下七八十人。這個自助餐是陳淑平費了三天工夫準備出來的。我們平時極少應酬，這樣的熱鬧在我們真是空前絕後的一次。現在祇說有關默存先生的事。

默存先生是坐我開的車回家的，所以一路上我們有機會聊天。僅僅隔了四五個月，我覺得他已能無所拘束，即興而談。大陸學術界的冰層似乎已開始融化。外面流傳了很久的一個說法是他擔任了毛澤東的英文秘書，我為此向他求證。他告訴我這完全是誤會。大陸曾有一個英譯毛選集的編委會，他是顧問之一，其實是掛名的，難得偶爾提供一點意見，如此而已。我也問他《宋詩選注》為甚麼也會受到批判，其中不是引了《延安文藝座談會上的講話》嗎？他沒有直接回答我的問題，大概因為時間不夠，但主要恐怕是他不屑於提到當時的批判者。他僅僅說了兩點：第一，他引《講話》中的一段其實祇是常識；第二，其中關於各家的小傳和介紹，他是很用心寫出來的。我告訴他胡適生前也說過他的小傳和註釋寫得很精彩。

我當時隱約地意識到他關於引用《講話》的解釋也許是向我暗示他的人生態度。一九五七年是「反右」的一年，他不能不引幾句「語錄」作擋箭牌。而他徵引的方式也實在輕描淡寫到了最大程度。他是一個純淨的讀書人，不但半點也沒有在政治上向上爬的雅興，而且避之唯恐不及。這一層是我在二十年前便已看準了的，現在讀到他一九五五年《重九日雨》第二首的最後兩句，我更深信不疑了。這兩句詩是：

筋力新來樓懶上，漫言高處不勝寒。

這是他的詠懷詩。

那天晚上吃自助餐，因為人多，分成了好幾處，我們這一桌上有默存先生和費孝通先生幾位。大陸來的貴賓們談興很濃，但大家都特別愛聽默存先生的「唾咳落九天，隨風生珠玉」。就我記憶所及，客人們的話題很自然地集中在他們幾十年來親身經歷的滄桑，特別是知識分子之間彼此怎樣「無情、無義、無恥地傾軋和陷害」（見《林紓的翻譯》）。默存先生也說了不少動人的故事，而且都是關於名聞海內外的頭面人物的。給我印象最深的是關於吳晗的事。大概是我問起歷史學家吳晗一家的悲慘遭遇。有人說了一些前因後果，但默存先生忽然看着費孝通先生說：「你記得嗎？吳晗在五七年『反

右』時期整起別人來不也一樣無情得很嗎？」（大意如此）問話的神情和口氣明明表示出費先生正是當年受害者之一。費先生則以一絲苦笑默認了他的話。刹那間，大家都不開口了，沒有人願意再繼續追問下去。

在這次聚會中，我發現了默存先生疾惡如仇、激昂慷慨的另一面。像陶淵明一樣，他在寫〈歸園田居〉、〈飲酒〉之外，也寫〈詠荊軻〉、〈讀山海經〉一類的詩。試讀他一九八九年的〈閲世〉：

閲世遷流兩鬢摧，塊然孤喟發群哀。
星星未熄焚餘火，寸寸難燃溺後灰。
對症亦知須藥換，出新何術得陳推。
不圖剩長支離叟，留命桑田又一回。

我不敢箋釋他的詩，以免「矜詡創獲，鑿空索隱」（《槐聚詩存·序》）之譏。讀者可自得之。

一九七九年別後，我便沒有再見過他了。不過還有一點餘波，前後延續了一年多的光景。默存先生仍然嚴守着前一時代中國詩禮傳家的風範，十分講究禮數。他回北京不

久便用他那一手遒美的行書寫來一封客氣的謝函。我雖經年難得一親筆硯，也祇好勉強追隨。這樣一來一往，大約不下七八次。他的墨蹟我都保存着，但因遷居之故，一時索檢不得。但最使我感動的是在《管錐編》第一、二冊出版後，他以航郵寄賜，扉頁上還有親筆題識。不久我又收到他的《舊文四篇》和季康夫人所題贈的《春泥集》。受寵若驚之餘，我恭恭敬敬地寫了一首謝詩如下：

藝苑詞林第一緣，春泥長護管錐編。
淵通世競尊嘉定，慧解人爭說照圓。
冷眼不饒名下士，深心曾託枕中天。
輶軒過後經秋雨，悵望齊州九點煙。

詩固不足道，但語語出自肺腑，絕非世俗酬應之作。《管錐編》第三、四冊面世，他又以同樣辦法寄贈，以成完璧。我復報之以〈讀《管錐編》三首〉：

臥隱林岩夢久寒，麻姑橋下水湍湍。
如今況是煙波盡，不許人間弄釣竿。《全漢文》卷二十

「避席畏聞文字獄」，龔生此語古今哀。
如何光武誇柔道，也為言辭滅族來。《全後漢文》卷十四

桀紂王何一例看，誤將禍亂罪儒冠。
從來緣飾因多欲，巫蠱冤平國已殘。《全晉文》卷三七

默存先生冷眼熱腸，生前所儲何止湯卿謀三副痛淚。《管錐編》雖若出言玄遠，但感慨世變之語，觸目皆是。以上三節不過示例而已。先生寄贈《管錐編》四巨冊，都經親筆校正，尤足珍貴。寒齋插架雖遍，但善本唯此一套。噩耗傳來，重摩茲編，人琴之感，寧有極耶！

默存先生已優入立言不朽之域，像我這樣的文學門外漢，是不配說任何讚美的話的，所以我衹好默而存之。我讀先生的書，從歷史和文化的角度說，自然感受很深。我希望以後有機會再補寫。

最後，我要鄭重指出，默存先生是中國古典文化在二十世紀最高的結晶之一。他的逝世象徵了中國古典文化和二十世紀同時終結。但是歷史是沒有止境的。衹要下一代學人肯像默存先生那樣不斷地勤苦努力，二十一世紀也許可以看到中國古典文化的再生和新生。

附錄：余英時談錢鍾書

傅　杰

一九九八年十二月，錢鍾書先生駕鶴西去之際，時任普林斯頓大學東亞系講座教授的余英時先生發表《我所認識的錢鍾書先生》，回憶了他與錢先生的交往，文末寫道：「默存先生已優入立言不朽之域，像我這樣的文學門外漢，是不配説任何讚美的話的，所以我祇好默而存之。我讀先生的書，從歷史和文化的角度説，自然感受很深。我希望以後有機會再補寫。」

時隔十年，余先生的希望還未兑現。二零零七年聖誕節前夕，在普林斯頓綠樹掩映的余府，我們有機會聽余先生繼續談論錢鍾書先生。這裏刊佈的是余先生談話的一部份。

在錢先生的後半生，有很多知識分子在歷次政治運動中都不再有好的生存環境了，但錢先生既基本上不被政治運動灼傷，又保持着自己的人格獨立，這應該算是一個比較特別的例子。

余：我想這個原因很複雜，首先他是中年一代的知識人——我不叫知識分子，我叫知識人。老一輩中比較出名的學者，或者政治上活躍的很容易被注意，或者被批判，而他沒有這樣的問題。第二他與政治毫無牽涉，他與國民黨沒有任何關係，除了幫中央圖書館編過英文雜誌以外，找不出他有政治聯繫來。所以他也不是政治上有問題的人。第三他到了北京以後，先是在清華，後來到科學院文學研究所，這個對他來講是一個避風港。因為研究所可以沒有學生，可以避免許多困擾。後來他參加了毛澤東選集的英文翻譯委員會，在政治上比較安全，沒有甚麼東西會騷擾到他。當然他會感受到各種風浪，最重要的一點當然就是他有自己的價值系統跟思想，也可以說思想系統都已經確定了，不會因為政治局面改變、新的意識形態有強烈的要求，他就要去適應。他基本上不大適應的。他也不是說完全不適應，就是說適應得不大看得見。比如說他在《宋詩選注》的序言中，當然要適應當時的情況。他很聰明，他就引用一些毛澤東在延安文藝座談會上的講話，而他後來在這裏親自和我說，他引的話，幾乎都是常識，所以是大家都能接受的東西。這就是說他也能保護自己，也能夠知道怎樣明哲保身。這幾種原因加起來，他可以繼續做他自己早年開始的工作。他晚年寫的《管錐編》四大本，上百萬言，都是他讀書筆記整理出來的，跟早年寫《談藝錄》基本上是一個路數。所以我覺得錢先生是一個絕頂聰明的人。他知道在世變中怎麼樣適應，而同時能夠保持自己原有的價值系

統、原有的原則，不會做出很不好看的樣子，或者像馮友蘭那樣一再罵自己，他都沒有做過。這就是他能夠繼續不斷地做學問。祇要你沒有別的任務了，他就可以整理他的筆記。

他寫《談藝錄》的時候還很年輕，也就三十出頭，在那個時候他差不多就已經確立了他一生的學術風格？

余：他早年就以聰明著稱，他小時候，我的老師錢穆看見他父親叫他背書，他很小就在他的父親督促之下念了很多書，而且他真正念通了。所以他真的是有他自己的看法，不會說一個新的學說出現他就震動，他不容易動。這個東西能保持到最後也是因為早年有這個深厚的根基，他到清華的時候，各種文集他看得相當多，英文也看得相當多。他也通拉丁文，也通法文，也通德文。他有許多管道吸收思想，所以不會為一種學說所俘虜。因為我們普通人常常會被一種思想所俘虜，也並不是那個思想力量大，而是那個思想背後有更大的現實的力量支持。他能夠在這種情況之下，保持自己的獨立精神，就靠他早年念書的結果。

一直有人在說，他的《管錐編》也好，《談藝錄》也好，寫的都是片斷，他沒有建

立自己很完整的體系，您怎麼看這個問題？

余：我知道這是通常對他的批評，我最近看到有個人引過葉恭綽一個評論，說錢鍾書的問題，是他滿地都是散錢沒有串起來。這話也不能說沒有道理。不過另外我要給他做個解釋，他不大相信抽象系統，這是最重要的原因。他曾說黑格爾造一個大系統，他自己也不能住進去，旁邊還要造個小房子自己住。這個大系統有甚麼意義呢。所以我認為他基本上就不是講求系統性的人。如果我們用西方的觀點，以撒亞．伯林——也是牛津大學的——講了有兩種人，一種是狐狸，樣樣都知道，這就是錢鍾書；一種刺蝟，刺蝟一定要造一個大東西，這個大東西在哲學上講就是系統，文學上也可能稱它是文學系統文學理論。這個東西錢鍾書都沒有興趣。他捕捉的是一種很小的真理，但是加起來很可觀，就是這樣說他是有許多散錢，沒有整個串成一串，可是他有很多小小的串子，串起來的，那些還是有用的，而且是永遠有用的。換句話說就是所謂大系統，往往沒有幾年，就被人丟掉了，就忘記了。你留下真貨，還是有用的。所以《管錐編》還是繼續有它的價值。

同時他的治學方向，可以說早年接受晚清遺老的影響太深，就是專門在小的地方，精到的地方，要跟人家較勝負，要超過別人。他是非常好強的人，總要知人所不知。知人所不知不能在大系統上發揮，祇能在小的地方：我知道這個典故，這個典故最早出現

在甚麼地方；這個詩人人都知道是某某人的，出在哪一篇，這是中國考證學派的影響，因為他父親錢基博先生還是受老派的影響，所以他很早就跟像陳石遺那樣的老一輩談詩論藝，二十歲左右就已經迷上遺老那一套訓詁啊、找出處在甚麼地方啊這些別人不大注意的東西，他要在這個上面求勝。求勝祇能在這些小的點上求勝負，大的地方講不清楚的。你一套我一套，也沒有人能夠評判的。他後來走的路子是中國傳統的、清朝人發展的一種筆記為主的著作，如《日知錄》，或者更早一點的像南宋末年王應麟的《困學紀聞》。他們這些筆記都是非常有原創性的。陳援庵先生就說清朝人的筆記就等於一瓢奶粉，你要拿熱水一沖，就是一杯很好的牛奶了。現代人都從《日知錄》這裏面找一兩條，然後再去發展再去發揮，再加水份，那就變成一杯牛奶。現在的論文或者專書，往往也不過是古人筆記的一條兩條。所以從這個上面看，錢鍾書的遺產學術價值永遠是有用的，但是他確實沒有一個大系統。他是注重小的結裏，較少注重大判斷，大判斷他不是很在意的。他偶爾也有一些大判斷，比如論中國詩與中國畫有兩種相反的途徑，不過這樣的東西不多。他主要的貢獻都是筆記式的。筆記式有一個好處，就像《管錐編》你可以說是讀書筆記，而且是以書為本體為本位，他不需要有個架構。

現代西方或者中國學術界多半要求你自己提供一個結構，這個結構往往是創造性的。這個結構好，就可以把許多不同的東西放進來。但是錢鍾書自己不要結構，他以書

為結構，他講《周易》就以《周易》為結構，講《左傳》就以《左傳》為結構，在這裏面找他可以用的地方，可以發揮的地方。不但是原原本本的，把它原來的意思精益求精，講的非常精到，同時還要牽涉到西方，他跟西方的比較溝通，這是他從《談藝錄》已經開始的寫作方式，就是所謂二西之書：一個是佛教的西方印度，所以他裏面用佛教的、禪宗的東西也很多；另一方面當然是西方的哲學文學等。他將二西和中國的文本放在一起時，便能在別人見不到處抓到相通之點，而且往往很重要、很關鍵。經他一指點，你可以看出來這個東西不光是中國有，外國也有這樣的想法，也有某種表現。也可以說，他注重的是中西相同之處。他很少講相異之處，相異之處，就是要講一個大的背景，大的架構。所以他可以避免這種大的判斷，也可以少給人家攻擊的餘地，你沒法攻擊他，他根本不講那一套。他講同不講異，至少異講得很少，我幾乎找不到他講中西相異的地方。因為相異的地方很難講。某一個典故中國人用，西方人也用，是吧？月亮象徵甚麼東西，這個都可能找到共同之處的。所以就是把中西貫穿起來，這個貫穿起來後面，其實還有個假定，這個假定就是說中國文化西方文化，你不能把它看成是截然不同的。這本身是有很大意義的，因為現代人往往要強調，我們中國文化有甚麼特殊性。如果真要追究這個特殊性在哪裏，你又說不出來。但是錢鍾書至少用實際的成績證明了「東海西海，心理攸同」這一方面，光說這一句話很容易，但是怎麼樣相同，錢鍾書是

用千百個例子去説明的。

有學者批評錢鍾書先生缺乏問題意識，您對這個問題怎麼看？

余：問題意識是西方現代的觀念，實際上是這個觀念十九世紀早就有了。錢鍾書不是沒有問題意識，他常把普通人心中所謂問題意識打散掉了，打散掉後往往變成許多小的問題。一般的讀者接不上，因為他沒有這個知識背景，不知道他講的是甚麼東西。很坦白地説，有些可能是讀者的程度問題，而不是錢鍾書本人的問題。我認為他有問題意識，不過是他的問題表現方式，不是一個，做大塊文章。因為他要講的，一般人常識知道的問題他都不提的。那最後衹能追到幾個很尖端的點上去談問題。一般人哪能個個都有他的背景，就一下子跳到尖端？所以就根本不知道他談的是甚麼東西。我不認為這樣的批評是能夠把錢鍾書的價值減低，他有他的問題意識。不過你自己沒有這個程度，到不了他的問題上面去，他的問題層面比你高。換句話説，在他提出並解決問題的時候，你根本就不知道那是問題。

現在不少人在研究錢鍾書，形成所謂錢學。

余：我認為錢學很難研究，因為他是沒有一定形狀的，你怎麼去研究它？現在我看

有些研究的人祇是要強調他怎樣看不起人，罵別人，用各種方式罵。那對錢鍾書並不是很合適的一種研究方式，可能使人將來對錢鍾書發生很大的誤解，甚至於產生很大的反感，以為錢先生就是專挑別人的毛病。有人講讀書有幾種方式，一種是你在書裏面看別人的好處，這樣你就得到益處。另外一個方式你看別人的書，盡挑毛病，百孔千瘡。如果兩個不同的人念書，一個是在裏面找他的好處，再壞的書也有好處，也有所得；反過來說再好的書也有毛病。一個人專門找毛病，一個人專門看長處，結果下來，找長處的人得到的是正面的東西，找壞處的人得到的是負面的東西，不過說這個或那個名家都虛有其名，書中錯誤或漏洞到處都是，如此而已。這種露才揚己的作風反而顯得小氣。清朝初年，像閻若璩知識淵博，可是後來全祖望批評他，說他專在許多細微末節上與人爭勝負，特別要顯露自己讀的書比誰都多，知道的典故比誰都多，反而顯得小家子氣，所以全祖望反而稱他為「陋儒」。我想錢鍾書不是陋儒，他超過了這個境界，他忍不住要諷刺別人的地方是有的，但是你要把這些東西都給他拼命宣揚出來，那最終無非證明他博聞強記，比別人的天賦高，但以學問的境界而言，卻不一定高於他人。這樣的研究方式是對錢鍾書的恭維還是傷害，那就很難說了。

追記與唐長孺先生的一次會談

一九七八年十一月十五日下午，我在北京故宮博物院拜會了唐長孺先生，談話一共進行了一小時左右。我得以面承先生之教，這是生平唯一的一次，至今仍記憶猶新。

讓我先交代一下這次見面的背景：一九七八年十月，美國國家科學院組織了一個「漢代研究代表團」訪問中國大陸，十月十六日到達北京，十一月十七日再從北京飛回美國，一共在中國訪問了三十三天。在洛陽、西安、長沙、敦煌等處訪問之後，代表團是十一月十日回到北京的，由於偶然的機緣，我聽說唐先生也在北京，因此我提出了會面的要求。通過中國社會科學院的安排，我在離去的前兩天終於得到了拜訪他的機會。當時我擔任了代表團團長的職務，比較忙碌，很少個人單獨活動的時間。我在北京期間僅僅主動提出想見見三位學者，唐先生即其中之一（另兩位是俞平伯先生和錢鍾書先生）。

我的第一個深刻印象是唐先生的高度近視，但當時還不知道他的右眼已失明。其次，唐先生一望即是一位飽學之士，很合乎中國傳統中所謂「老師宿儒」的典型。但談話開始後，我很快便警覺到他是一位異常謹慎的人。他祇答覆我提出的問題，而且必三思而後言，但從頭到尾沒有主動地問過我任何問題。也許是我過度敏感，我總覺得他多少有些顧忌，唯恐在我這個不速之客的面前失言。因此我說話時也不得不加倍小心，以免為他添上困擾。不過我求見的本意，除了一瞻風采之外，是向他請教純學術的問題，這一點點拘謹絲毫未影響到談話的內涵。

事隔二十六年，當時談論的細節早已忘記了。現在祇記得兩個綱要：第一，我想知道他對於門閥制度的下限的看法；第二，我想試探他肯不肯與西方學者合作，參加《劍橋中國史》（Cambridge History of China）魏晉南北朝卷的寫作，即由他擇題用中文撰寫一章，再譯成英文。關於第一個問題，我大致是以他的一篇論文——〈門閥的形成及其衰落〉（《武漢大學人文科學學報》，一九五九年第八期，頁一——二四）——為根據而展開討論的。我又曾在一九六二年《歷史研究》（第六期）上讀過一篇〈唐長孺對門閥制度的新看法〉的簡略報道。所以我很想知道他的見解在二十年後有沒有甚麼改變。我的整體印象是他在門閥問題上今昔的變化不十分顯著。也許一九六四年以後，由於他的工作重點轉移到二十四史的標點和吐魯番文書的整理，他已暫時離開了兩部魏晉

南北朝史《論叢》的研究主題。關於第二個問題，我向他解釋：日本學者如仁井田陞、池田溫的研究成果往往通過西方史學家的譯介（如Denis C. Twitchett）而傳播到國際漢學界。因此我也希望他那些豐富而又具原創性的業績可以跨出國界，變成世界史學界的一個組成部份，並進一步發揮更廣大的影響。他對於我的提議雖沒有直接應諾，卻很誠懇地表示願意考慮。但我的問題本屬假設性質，當然也祇能談到這裏為止。從這一討論中，我得到一個清晰的印象：他完全承認學術研究的全球性。所以在學術思想的空氣開放以後，他晚年特別注意「近代中外學人有關論著」（見唐長孺《魏晉南北朝隋唐史三論．後記》，武漢大學出版社，一九九三年）。

在未見唐先生之前，我本來想在個人學術淵源的層次上，和他談一椿有趣的故事。但最後考慮到也許會使他為難，我終於壓住了自己的情感，把話吞下去了。

大概是一九五九年左右，我第一次讀到他的《西晉田制試釋》（收在《魏晉南北朝史論叢》，北京三聯書店，一九五九年），《晉書．食貨志》有下面一句話：

> 男子一人佔田七十畝，女子三十畝。其外，丁男課田五十畝，丁女二十畝。次丁男半之，女則不課。

唐先生在解釋這一段文字時，提到兩種意見：一是「傳統的」，大致以馬端臨為主；一是「比較新的」，即以「課田是一種徭役地租」。但在「徭役地租」的大原則下，又出現兩種不同看法。現在我衹引他關於第一種看法的概述：

> 一、認為佔田即授田，課田即包括在佔田數內。在服役年齡時男子受田七十畝，其五十畝的收穫物為政府所有；女子受田三十畝，二十畝的收穫物為政府所有。這樣算來一夫佔田七十畝，一婦佔田三十畝，合計百畝，而其中七十畝為徭役地租，等於一夫一婦授田百畝，與政府三七分租。這種解釋的證據是：（一）稅率與曹魏屯田制度中對分或四六分之制相近；（二）西晉時傅玄曾經反對佃兵持官牛者官得八分，士得二分，持私牛者及無牛者官得七分，士得三分的辦法；（三）前燕慕容皝曾以牧牛借給貧民在苑囿中耕種，規定「公收其八，二分入私」，有牛而無地者「公收其七，三分入私」，他的記室參軍封裕認為「魏晉道消之世，猶削百姓不至於七八」，應該像魏晉一樣「持官牛田者官得六分，百姓得四分，私牛而官田者與官中分」。以上三個例證都證明魏晉時期三七分租是極普通的稅率，最高可以達到二八，所以百畝之田以七十畝的收穫當租在那時候是不足為奇的。（頁四七—四八）

我當時讀了這一段概括，立即看出：他所謂「比較新的」意見，即以「課田是一種徭役地租」，其實便是我已故業師錢賓四（穆）先生最早在《國史大綱》中提出的（見第十九章第三節「西晉之戶調制與官品佔田制」）。呂思勉先生對錢先生新說極為稱賞，並推許《國史大綱》中論魏晉至隋唐的田制與稅制為「千載隻眼」（見錢穆《八十憶雙親師友雜憶合刊》，台北聯經《錢賓四先生全集》本，頁五三）。所以後來呂先生寫《兩晉南北朝史》第十九章第三節（「地產不均情形」）即全本《國史大綱》立論，並提出其他證據印證錢先生關於西晉「佔田」、「課田」的新說。唐長孺先生所概括的「徭役地租」論便是從錢、呂兩書中鉤玄提要而成。但由於「錢穆」兩個字在當時是不許露面的，因此他也不得不把呂思勉先生的著作一併隱沒了。

錢先生早年在常州中學堂曾上過呂誠之先生的課，並且終身以師禮尊之；而唐先生則是誠之先生後期的及門高弟。因此唐先生最初也接受了錢說，後來才改變了看法。他最後對於「佔田」與「課田」的理解大致於下：

> 我以為佔田祇是空洞的准許人民有權佔有法令上所規定的田畝；法令上已經規定貴族、官僚的佔田數字，那末也得規定一下平民的佔田數字。至於佔得

> 到佔不到，那是另外一個問題。……課田是督課耕田之意，一般人民自十六歲至六十歲不論你是否自己有田，政府一定要你耕種五十畝（丁女則二十畝），這是所謂「驅民歸農」的意思。佔田規定七十畝，政府並不要求你全部耕種，但至少要有五十畝不被荒廢。（同上頁四九—五〇）

事之難能而巧合也在這裏。唐先生的新結論竟又和我的另一位先師完全一致。一九四六年楊聯陞先生在《晉書食貨志譯注》的導論中也有專節分別討論晉代的田制和稅制（見Lien-sheng Yang "Notes on the Economic History of the Chin Dynasty", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 9, 1946。此文已收入他的*Studies in Chinese Institutional History*, Harvard University Press, 1961, pp.119-197）。關於「佔田」、「課田」的問題，楊先生一方面指出日本學者的解釋過於狹隘，另一方面則明引錢先生《國史大綱》的新說，而保留了不同的意見。他也將「佔田」與「課田」分為兩件不同的事：前者指法令允許每一丁男、丁女佔有田畝的極限，而不是政府授田的畝數。「課田」則是政府指定丁男、丁女、次丁男必須耕種一定畝數的田，包括公田和私佔的田在內。他又引《晉書》卷四七傅玄疏中另一段話來澄清「課田」的確切涵義：

近魏初課田，不務多其頃畝，但務修其功力，故白田收至十餘斛，水田收數十斛。自頃以來，日增田頃畝之課，而田兵益甚，功不能修理，至畝數斛以還，或不足以償種。

此段「課田」明指政府指定「兵」（屯田）和民耕種的田畝，也就是唐先生所謂「督課耕田之意」。兼以楊先生將原文譯成英文，其涵義更無所遁形。當時唐先生不可能見到西方漢學界的英文論著，所以他們兩位在這個問題上確是不謀而合（見Yang, *Studies*, pp.135-138）。不但如此，唐先生論「戶調」與戶貲的關係（見《魏晉戶調制度及其演變》第二節，《論叢》，第六五—七三頁）和楊先生論晉代賦稅制一節也基本一致（見*Studies*, pp.140-148）。兩人同以《初學記》所引《晉故事》的「九品相通」與《魏書·世祖紀上》的「九品混通」互證，企圖解決同樣的問題，更是巧合到了令人瞠目結舌的地步。當然，這種巧合並不偶然，更不是不可思議。唐、楊兩位傑出的史學家屬於同一年齡層，也是在同一學術氛圍中成長起來的；更重要的，他們研究魏晉南北朝隋唐史都同在陳寅恪先生所開創的「典範」（"paradigm"）之下開始的。關於這一點，此處不能深談，姑止於此。

總之，對我而言，唐先生在上述具體的史學問題上，與我的兩位先師之間的先後異

同，確實構成了現代中國學術史上一段最動人的佳話。一九七八年我和唐先生會面時，錢、楊兩先生仍然健在，如果我能暢所欲言，將這個故事原原本本地告訴他，我相信一定可以博得他的一笑。但是當時我惟恐提及錢先生會使他受窘，所以在我們交談的過程中，這個故事雖然自始至終都在我的胸間盤旋着，我卻終於沒有透露一個字。現在我特別把它寫了下來，作為紀念他逝世十週年的獻詞。

二零零四年九月八日於美國普林斯頓

中國史學界的樸實楷模

——敬悼嚴耕望學長

驚聞老友嚴耕望先生於十月九日辭世，悲從中來，不可斷絕，草此短篇，以當奠祭。

初見耕望在一九五七的秋季，距今已三十九年。當時情景猶歷歷在目。那時我正在哈佛大學作研究生。有一天回家，我的父親陪着兩位客人在談話，一位是兩年前逝世的周法高先生，另一位不相識，但說一口道地的桐城話。我進客廳的時候，父親也沒有為我介紹這位同鄉，而我則認定他是來探望父親的。不過我有點奇怪，為甚麼周法高先生會在座呢？因為我雖已和周先生很熟，但我知道周先生和父親並不曾見過面。這位生客並不擅言辭，在最初十幾分鐘之內，也一直沒有說清楚他的來意。我祇好坐在一旁納悶。再聽下去，我忽然大悟了。我情不自禁地向這位生客大叫一聲：「你是嚴耕望！」

他笑了，我們也都跟着大笑起來。這是相當戲劇性的一幕，我生平再也沒有過第二次這樣的經驗。但這次初晤也十足地顯露出耕望的性格：他質樸無華，根本不知道怎樣表達自己的意思。其實他是來找我的，因為他從賓四師處知道有我這個師弟在康橋。我現在記述這一段往事，心中有說不出的悽愴，因為當時主客四人，今天祇剩下我一個人了。

我們初見雖在一九五七年，但我知道耕望其人其學則早在五、六年前。我在新亞讀書的時代，常有機會在課外聽賓四師暢談當代學術界的人物和軼事。有一次我問他，在他過去教過的許多學生之中，究竟誰是他最欣賞的。賓四師毫不遲疑地說，他最看重的是中央研究院史語所的嚴耕望，現已卓然有成。賓四師還補充一句，說：他是你的同鄉，安徽桐城人。從此我便留心，想讀他的論著。但耕望不寫通論性的文字，我最早讀到的是〈唐人讀書山林寺院之風尚〉一文，刊於一九五四年香港《民主評論》為賓四師六十歲祝壽的專號上，深賞其運用史料之廣博與生動。後來又在史語所《集刊》上讀到關於唐代尚書省演變和漢代地方行政制度的長文，更佩服他的功力深細而又能見其大。在我們相見之前，我對他的認識僅此而已。但我已完全信服了賓四師鑒賞的準確。

在這篇簡短悼文中，我祇想以最概括的方式談兩個方面：他的治學精神和他的史學取向。

和耕望相識以後，給我印象最深的是他對於學術的全心奉獻。我們平時也常說「為

學問而學問」、「獻身學術」之類的話，但是我在耕望的身上才真正發現了一個最感人的活的範例。一九五七——一九五九兩年，他是哈佛燕京社的訪問學人。那時他不但在中古政治制度史的領域內已卓然成家，而且足以傳世的《唐僕尚丞郎表》四鉅冊也出版了。但是這兩年中，他仍然孜孜不倦地苦讀，比我們作研究生的人還要勤奮，每天早晨九點鐘不到，他已在哈佛燕京圖書館前面等着開門，下午五點鐘圖書館關門，他才離開。原來他正在為他的下一個巨大的研究計劃作準備，遍讀有關唐代歷史地理的中日文書籍，並作詳細的筆記。不但如此，為了要通解日文，他還和我們研究生一同上了整整一學年的初級日文，每天一小時。當時教我們日文的是哈佛燕京社社長賴世和教授，後來曾出任美國駐日大使。由於講授是用英語，他有時不甚明白，便找我一起討論。他那種認真不苟的神情，我到今天還記得清清楚楚。

一九七九年春季他應聘到耶魯大學歷史系擔任了一學期的訪問教授。因為歷史系沒有空餘的房間，我請校方在我的辦公室中為他安置了一張大書桌，使他可以工作並接見研究生。研究生中真能有資格向他問學的人自然不多，因此絕大部份的時間他都在進行自己的研究。也和哈佛時代一樣，他天天早到晚退，伏案用功。由於有這幾個月的同室之雅，我對於他的治學精神才獲得更深一層的親切認識。這時他正在撰寫《唐代交通圖考》這部傳之久遠的大著作，因此從香港攜來了無數筆記卡片。這些筆記卡片凝聚了

他三、四十年的讀書功力，有些是寫在抗戰時期的粗糙紙張上。他告訴我，他有系統地摘錄資料，自大學時代便已開始，從來沒有中斷，所積資料已不下二十萬件。以唐代而言，《兩唐書》之外，一千卷的《全唐文》他都有分類卡片。這種日積月累的功夫最能顯出他的「恆德」，這是從清代樸學傳統中發展出來的，如陳澧撰《東塾讀書記》、孫詒讓撰《周禮正義》，都在事前有長時期的札記工夫。

哈佛和耶魯兩度共學，我親切地體認到耕望是將全副生命獻給學問的人，真正達到了造次必於是、顛沛必於是的境界。這是一種宗教性的奉獻，即以學問的追求為人生的最後目的，而不是實現其他目標的手段。賓四師對他知之最深，一九七三年六月給他的一封信上說：

> 大陸流亡海外學術界，二十餘年來，真能潛心學術，有著作問世者，幾乎無從屈指；唯老弟能澹泊自甘，寂寞自守，庶不使人有秦無人之嘆！

我認為這是對他的學術人格的最真切的寫照。他自己曾明白說過，他一生從不求多賺一分錢，也不想增加一分知名度，因此避開任何不必要的活動，以免浪費寶貴的光陰。這句話我也完全有資格作見證。上引賓四師的話，是因為他堅決不肯應徵香港中文

大學講座教授的職位而引出來的。香港的大學採用英國制度，每一系祇有一位「講座教授」，其主要職務是處理系的行政。即使行政可由他人代理，這個名位也必然帶來許多學術以外的活動。同年七月我回到新亞工作，也曾一再請他考慮，他絲毫不為所動。一九七九年他在耶魯的期間，正值大陸社會科學院代表團前來訪問，團員中包括錢鍾書、費孝通等人，是當時一大盛會。我受學校的委託，在家中接待代表團。無論在公在私，我都必須邀請耕望與會，但他也婉辭了，因為他堅守其「避開任何不必要的活動」的原則。這種「澹泊自甘、寂寞自守」的性格和他治學的勇猛精進、鍥而不捨，恰好互為表裏、剛柔相濟。

耕望的生命雖然徹底地與學問合一，但他既不是不曉事的書獃子，更無世人想像中那種專家學者的傲僻。相反的，在日常生活中，他是一個最通情達理並且隨時隨地為別人着想的人。無論是對他的家人、師友、學生或同事，他都抱着一份誠摯的情意；任何人曾對他有過一點幫助，他都永誌不忘。關於這一點，我們祇要讀他那些大著作的序跋，特別是《治史經驗談》、《治史答問》、和《錢穆賓四先生與我》三部為後學現身說法的小書，便可以獲得生動的印證。他的忠厚存心尤為少見。在學問方面，他一向持嚴格的標準，決不稍有假借。然而他在摘發別人的失誤時，卻從無例外地隱去失誤者的名字。他曾說，他一向以道家自處而以儒家待人。這是恰如其分的自我解剖。所謂

「以儒家待人」是指他珍惜人情的一種忠恕心理；所謂「以道家自處」則是指他的「不爭」、「寡欲」的生活態度。他從不爭浮名和權位，對於物質生活的要求也低到無可再低，這確可以說是近於道家的人生觀，然而也未嘗不與儒家相合。賓四師有一次在給他的信上說他的性格「似為柔遜」，這也是說他近於道家。以我個人的認識而言，他毋寧是外柔內剛的一型。他平常表現在外的是「柔遜」，但在大原則上欲持之甚堅，內心自有不可踰越的尺度。至於治學方面，他不但不是「柔遜」，而且恰恰相反，是充份體現了「剛毅進取」的精神。正因得力於此，他才能在史學上取得了驚人的成就。

耕望的研究領域是制度史和歷史地理。他在五十歲以前的著作如《中國地方行政制度史》（四大冊）和《唐僕尚丞郎表》都在制度史方面；最後三四十年他的研究和撰述則集中在唐代交通路線，其成果即仍在續刊中的《唐代交通圖考》（已出五大冊）。他的著作無一不由規模浩大、籠罩全面的研究中產生。這是他的史學取向的一個最顯著的特徵。以《中國地方行政制度史》而言，前兩冊寫秦漢，後兩冊寫魏晉南北朝，表面上看來似為一種概括式的專史。但認真的讀者一定會發現，書中每一章每一節都有精密考證的創獲。不過他所做的是地毯式的全面考證，而不像多數考證那樣，祇是蜻蜓點水式的。全面考證必須建立在兩個先決條件之上；第一、事前有周密的通盤計劃；第二、從計劃到執行需要長時期的持續努力。據我的大略估計，地方行政制度史的完成先後越

二十年；《唐僕尚丞郎表》從收集資料到出版共費時近九年；《唐代交通圖考》更是驚人，他在一九八四年寫序言時已說「付出三十七年之歲月」。現在又要加上十一、二年，則幾乎是半個世紀了。這三大計劃的進行在時間上自然有重疊的部份，但無論如何，這樣大規模的研究出現在戰亂頻仍的二十世紀中國，實在不能不說是一個難以想像的奇蹟。像《唐代交通圖考》這樣的大計劃，在西方或日本都祇能出之於集體實踐之一途，即由計劃的主要執行人指導一、二十個助手分頭進行。現在耕望則以一手之力完成之，他的恆心和毅力真足以驚天地而動鬼神了。

耕望對制度史和歷史地理發生興趣遠起於中學時代，但一九四一年三月二十三日他聽賓四師在武漢大學講「中國政治制度史導論」的開場白，卻對他發生了定向的作用。據他回憶，賓四師說：「歷史學有兩隻腳，一隻腳是歷史地理，一隻腳就是制度。中國歷史內容豐富，講的人常可各憑才智，自由發揮；祇有制度與地理兩門學問都很專門，而且具體，不能隨便講。但這兩門學問卻是歷史學的骨幹，要通史學，首先要懂這兩門學問，然後自己的史學才有鞏固的基礎。」這一番話便決定了他此後五十五年的研究取向。他自審一己的才性近於追求確實而穩定的歷史知識，對於不易把捉的抽象問題則不願涉足。因此他曾明白表示對於研究具體問題的偏好。這又是他的史學取向的另一顯著的特徵。政治制度史和歷史人文地理則恰好是最具體的研究對象。具體才容易客觀，抽

象則難免主觀。他希望辛勤取得的研究成果可以成為不易推翻的定論，因此不肯投身於過份依賴主觀判斷的抽象領域。從這一點說，他的取向很接近實驗的科學家。這也許和他早年偏好數理的背景有關。換句話說，他追求的是實證的歷史知識。然而他又絕對不是褊狹的實證主義者，否定抽象領域的重要性。不過他為中人以下說法，並針對着近來中國史學界的一種華而不實的風尚，提出及時的警告而已。

他所取得的巨大成就則充份證明了他在史學研究上的抉擇是完全正確的。他的一切著作不但都包含着大量的新發現，為中國中古史建立了最堅實的基礎，而且由於規模廣闊，更能為後來的研究者提供無限的用途。以我個人的切身體驗而言，我過去研究漢代貿易與擴張和循吏的文化功能都曾得力於《中國地方行政制度史》所提供的基本架構。此外就我所知，胡適之先生因研究神會而深賞《唐僕尚丞郎表》，最近荷蘭的中國佛教史大家（Erik Zürcher）研究唐代佛教與教育也對〈唐人讀書山林寺院之風尚〉一文推崇備至。至於《唐代交通圖考》，其價值更是難以估計，正如他自己預料的，將來無論是治政治史、軍事史、民族史、經濟史、宗教史、或疆域史的專家都不能不「取證斯編」。

耕望的著作初看好像衹是中國傳統考證史學的延續，其實由於他一直注意現代社會科學的新觀點，他的論斷已不是傳統史學所能範圍。他的地方行政制度史秦漢卷便已參

考了一部《各國地方政府》的中譯本。《唐僕尚丞郎表》從傳統一方面看固可說與清代徐松《登科記考》同屬一類而精密過之，但是他論尚書六部與九寺諸監的關係則參考了現代行政學上關於行政官與事務官的分別，使兩者的職權性質頓然得到清楚的說明。他的歷史宏觀竟與法國年鑑派大師（Fernand Braudel）頗多暗合。例如他治唐代人文地理取「全史」的觀點，即後者研究十六世紀地中海世界的路向；他治制度史，重點也在長期性的結構，而不在變幻的人事。這自然是受到社會科學的暗示而然，不過未加理論化而已。誠然，他所運用的社會科學甚為有限，僅在大關鍵處偶一着墨。但這恰好是他的長處而不是短處，因為他的研究主體畢竟是中國史學而不是社會科學。若在社會科學上求之過深過細，則不僅本末倒置，而且也必然流入牽強附會。所以我認為他的著作最能體現中國傳統史學向現代的轉化。陳寅恪先生撰《隋唐制度淵源略論稿》，一依傳統史學的體裁，其用意也在於此。所以他特別指出：「故分別事類，序次先後，約略參酌隋唐史志及《通典》、《唐會要》諸書，而稍微增省分合，庶幾不致盡易舊籍之規模，亦可表見新知之創獲。」在這種地方我們才可以看出一個史學家在思想上是不是真正成熟了。

耕望論現代中國史學家，特別推崇陳垣、陳寅恪、呂思勉和賓四師為「四大家」。以治學途轍言，他較近於陳垣與呂思勉，而稍遠於陳寅恪與賓四師。這是毫無可疑的。

然而他於四大家的優點則能兼收並攬。他的規模弘大承自賓四師，辨析入微取諸陳寅恪，平實穩健尤似陳垣，有計劃而持之以恆則接近呂思勉。他在史學上終能達到通博與專精相反相成的境界決不是倖致的。

蘇東坡說：「非才之難，所以自用者實難！」現代中國史學界沒有人比耕望更能自用其才的了。陸象山說：「今天下學者，惟有兩途：一途樸實，一途議論。」耕望木訥寡言，終其身與「議論」無緣，他走的是徹頭徹尾的「樸實」的道路。但今天中國的史學界瀰漫着「議論」，而「樸實」一途則空前的寂寞。耕望是史學界的「樸實楷模」，現在他走了，這條路更空寂了。世有聞耕望之風而起者，予日日引領而望之！

《聯合報》副刊，一九九六年十月廿二—廿三日

一座沒有爆發的火山

——悼亡友張光直

歲暮懷亡友是情感上最承受不起的負擔，現在寫這篇紀念光直的短文，不禁觸緒萬端，不知從何說起。今年春間，哈佛大學正式舉行了一次規格很高的追悼會，我和許倬雲兄都曾應邀在會上發言，倬雲回憶光直的大學時代，我則追想和他同在哈佛讀研究院時期的一些往事。這篇文字仍然從這一時期開始，所述以我們的私交為限。

光直和我同在一九五五年秋天到哈佛大學，他是人類學系的研究生，我則是哈佛燕京學社的訪問學人。這一年，我們的寓所相隔很近，在同一條街（Shepard Street）的斜對面。當時他和台灣大學的董同龢先生、高友工兄同住一所公寓。光直也修過董先生中國語言學的課，所以他們是一師二徒的組合，相處極為融洽。光直不但聰慧過人，而且用功的程度更不是常人所能想像。因此，我雖偶然在晚間到他們的住處相訪，但絕大部份時間都在董先生的房裏談話，不敢多打擾他。他也有時走過來湊湊熱鬧，但不到十分

鐘便回房用功去了。他自律之嚴，即此可見。第一學期讀下來，聽說他的各門成績都是最優等。他在學術上必有輝煌的成就，我們從那時起便已沒有一絲一毫的懷疑了。

一九五六年秋季，我也從訪問的身份轉變為研究生，這才和光直在哈佛有先後六年（一九五五—一九六一年）的交往。我和他從相識到相知大概經過了兩三年的時間。一九五八年以後他修完了博士課程，進入寫論文的階段，有了較多的自由支配的時間，他便不再像第一學年那樣緊張得使人透不過氣來。他和李卉結婚後，有一年（大概是一九五八—一九五九年）住在研究生宿舍裏。他們兩人都熱情好客，常常在週末招待一些單身同學。他頗有烹飪功夫，所以偶然也下廚一顯身手。這一類的聚會主要是為了舒解學業的壓力和排遣旅居的愁悶，所以大家都盡量輕鬆，打麻將和談武俠小說是我們的基本消遣。這一年嚴耕望先生恰好在哈佛訪問，也偶然參加我們的聚會。嚴先生是一位最嚴肅的學者，從來不看閒書。但在我們的感染下，竟然也對武俠小說發生了好奇心。臨行時，他特別向我借了一部武俠小說，為途中的讀物。這件事十足反映出我們當時「少年狂」的情況。說起打麻將，也有一件趣聞。一九五九—一九六零年李濟之先生來哈佛講學，光直自然要好好招待業師一番。李先生夫婦也好玩牌，飯後我和光直陪他們打了幾圈。我們打牌從不賭錢，輸贏計籌碼的多少。這一天光直大敗，散局時當然照例一走了之。幾天之後，我又碰見了李師母，閒談中提到了那次搓麻將的事。她老人家

說，那天她是大贏家，但光直是窮學生，因此沒有算賬。我祇好對她說明原委，她老人家也不禁為之失笑。我記這些故事是為了透出光直為人的另一面。他的事業心已強到無可再強，但他通情達理，而且富於幽默感。我們相處幾十年，見面或通電話時，開場白照例是一些謔而不虐的戲語。所以他有一次說：我們是「開玩笑的關係」（他說的是英文"Joking relationship"）。

「開玩笑的關係」這句話本身也是開玩笑，我們之間說正經話的時候當然比開玩笑多得多。所以下面我想談談他的治學精神。我們不同行，我沒有資格對他的學術成就作任何評論。我從他那裏撿到了不少關於考古學和人類學的知識。雖然大部份是耳食之學，但究竟有轉益多師的收穫。他的治學規模很大，對中國文明的起源與特徵（特別是與西方文明相對照）要求作整體的掌握，這可以說是他畢生追求的目標。這個目標大概他在台灣大學時期便已堅定地建立了起來，到美國之後他便朝着這個方向努力。恰好五零年代美國考古學翻開了新的一頁，當時稱之為「新考古學」。其中最有影響的一支是聚落考古學（Settlement archaeology）。經過韋利（Gordon Willey）擴大研究之後，「聚落形態」（settlement - pattern）成為考古學家注意的焦點。從聚落形態出發，考古學家可以系統地研究古代社會的經濟、政治及社會組織，並對考古學上的所謂「文化」提出功能性的解釋。更重要的，考古資料中所顯現的變遷，聚落形態的研究也可以找出

長期內在轉化的原因，而不必一定訴諸以前流行的播散或移植的觀念。總之，聚落形態強調了文化的整體性和延續性，這正適合光直當年的需要。我記得他在研究生時期便已在美國人類學學報上發表了一篇關於美洲聚落考古學的論文。這是他為了熟悉方法和技術的一種準備工作，後來他寫《古代中國考古學》便運用自如了。

正因為他想根據不斷出土的中國考古新資料，重新建構中國文明的起源與變遷，他平時和我討論的也都是關於掌握古史整體的大問題。在我的記憶中，王國維的《殷周制度論》、傅斯年的《夷夏東西說》、徐旭生的《中國古史的傳說時代》，以及亞細亞生產方式，是他當年最愛談的幾個題目。由於他重視中國古代文明的延續性，夏、商、周三代的因革損益也是最吸引他的問題。他非常希望考古發掘可以證實夏代的歷史性，晚年扶病從事早商的發掘工作也是為了要把三代的歷史從考古方面推得更早。他雖然有許多持久不變的大見解，但卻沒有讓這些見解變成阻礙知識進步的偏見。他真正做到了「實事求是」四個字。《古代中國考古學》一書隨着考古發掘的進展，先後修訂了三次，最後第四版是一九八六年刊佈的。每一版幾乎都是重新撰寫，他決不讓抽象理論抹殺具體事實。

光直還有組織與辦事的才能，無論在甚麼地方，他都是一股動力，早年在哈佛時期已見端倪。一九六零—一九六一年他畢業後，在哈佛人類學系開始教書。像第一年一

樣，我們又同寓距校園不遠的哈佛街，這次則是「對門居」，過街便可相訪，過從自然很密。我的寓所有一間較大的客廳，週末晚間常常是學文史的中國同學聚談之地，光直有空也來參加。五零年代中期我們初到哈佛時，學文史方面的中國學生很少，但經過了四五年，從台灣和香港來的人逐漸地增加，這時已有十餘人之多。光直覺得我們與其漫無界限地閒談，不如索性組織一下，變成一個定期討論會。每次輪流由一個人作專題報告，其餘的人聽後進行問難和討論。這個非正式的討論會先後舉行了一二十次，有時大家爭辯得面紅耳赤，但一點也沒有傷和氣。二十世紀五零年代的美國社會是十分平靜的，大學校園更是名符其實的「象牙塔」。我們這一群中國學生當時既沒有意識形態的衝突，也沒有政治觀點的分歧。我們真的相信「象牙塔」裏藏着無限的智慧，正等着我們去發掘、吸收和消化。通過討論會，我們各自把學、思所得具體地呈現出來，確令人胸懷為之一暢。很多年後，我讀了英國思想史家伯林（I. Berlin）的感舊錄，其中有一篇描寫三零年代牛津大學一群青年哲學家定期講論會的情況。他說，他們那時少年氣盛，目無餘子，以為這幾個人便是哲學世界的中心。他接着又說，現在回想起來，雖深感不免過於輕狂，但年輕時期如果不經歷這一集體發狂的階段，將永遠嘗不到智性的樂趣。我們這一群受中國文化薰陶的青年人，直接間接，都知道莊子「河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己」的寓言，決不敢像伯林和他的朋友們那樣「狂」。然而我們曾在忘

情的爭論中嘗到過智性的樂趣，則並無二致。當時的講題多已不能復憶，祇記得光直講的是從考古新發現中重建新石器時代的中國史前史。我則不務正業，第一次整理了關於《紅樓夢》的新看法，這是十幾年後我寫《紅樓夢的兩個世界》的遠源。討論會為此書種下了元胎，否則連胎死腹中也談不上，更不必說見之文字了。但光直是這個會的靈魂，若不是他的推動，討論會根本便不可能出現。他的推動力在我的生命史上留下了三個清楚的印跡，我必須借這個機會說出來，作為我們相交四十五年的一種紀念

第一是他主編《中國文化中的飲食》（*Food in Chinese Culture*）這部書。他在研究生時期便一再要和我合作，結合考古學、人類學與史學，最早曾建議合寫中國的節日，如中秋、端午之類。但當時各自有更急迫的研究計劃在手，此事終無下文。一九七二年冬，他忽然從耶魯打電話給我，很鄭重地提議要集合人類學家和史學家，共寫一部中國飲食史。那時人類學家如李維斯陀（Claude Lévi - Strauss）和道格拉斯（Mary Douglas）都有著名的論著問世，尋求「食」的文化意義。恰好他一向研究的商、周禮器與飲食有極密切的關係，青銅器上的「饕餮」圖形更對他具有神秘的吸引力。所以這一飲食研究的計劃乃是他長期對中國文明起源作整體掌握的一部份。人類學的新潮流不過適逢其會，觸動了契機而已。我們經過多次交換意見之後，他堅邀我寫漢代一章。我對這個計劃十分欣賞，但要我搜集文獻與考古資料，寫漢代的飲食，我的興

致實在不大。最後我一口答應下來主要是為了和他的交情，同時也算實踐了以前關於學術合作的承諾。但那時我已決定了向哈佛告假，回到香港母校新亞書院去服務兩年；這也是踐十八年前的宿諾。我預計在港期間的行政工作必定十分忙碌，寫漢代飲食章大概祇好等到一九七五年回美以後再說。一般合作寫書，拖上三兩年是常事，所以我一點也沒有緊迫感。誰知我的如意算盤完全打錯了。光直這位主編非常人可比，我在一九七三年七月中剛到香港，他八月間已追蹤而至，提醒我不可忘了稿約。第二年春間他大概隔兩三個星期便有信來催稿。我有一封回信，其中一句是「食指尚未動」。這是順手拈來的雙關語，雖曾博得他一笑，卻未能激發他的慈悲心。我知道逃無可逃，祇好在百忙中擠出時間來，還了這筆債。當時我的窘迫，至今記憶猶新。但這是我們唯一的合作成績，作為友誼的象徵，是很可珍惜的。

第二件事是我從哈佛轉到耶魯。我是一九六六年回到哈佛任教的，至一九七七年已十一年，早已定居下來，根本沒有想到還會移動，光直可以說是我到耶魯的最大原動力。一九七六年耶魯中國史教授萊特（Arthur F. Wright）突然去世，光直便想把我搬過去。他一方面向我重申合作之議，另一方面大概也努力說服了歷史系的史景遷（Jonathan Spence），由他出面和我正式接洽。詳情在此沒有細說的必要，總之，我最後之所以動念，和光直共事合作確是一個重大的誘因。但是我完全不曾想到，就在同

時，哈佛人類學系也在積極進行把光直請回來。等到我知道這件事時，我和耶魯的商談差不多已至最後階段，不便出爾反爾了。我和耶魯歷史系、東亞系的同仁都無深交，光直是我唯一的熟朋友。如果早知道光直可能離開，我大概從頭便不會考慮耶魯的事了。最後我們兩人祇好同意各自作抉擇，結果則是我去他來，移形換位。這是一個巧得不能再巧的陰錯陽差，大概祇有佛教「緣」之一字可以解釋：我們沒有共事的緣份。

最後一事則是他推動我訪問中國大陸。早在一九七三年他已參加過一個學術訪華團，在大陸訪問了一段時期。他們的團體回程經過香港時，光直還打電話要我用車子去九龍火車站接他們。他的專業是考古，平時對大陸考古學界的重大成就又深致推挹，他希望多和中國的同行作學術交流，這是天經地義的事。一九七八年夏天，「美中學術交流委員會」忽然要我擔任「漢代研究代表團」的領隊，去大陸作一個月的訪問，光直也是團員之一。這件事突如其來，我完全沒有心理上的準備。這個「交流委員會」事實上是美國官方的組織，我與這個組織素無來往，一個人也不認識。約我作一個普通團員也許還勉強說得過去，承擔領隊的重任，對我而言，簡直是天下奇談。當然我很快便明白了，這件事完全是光直在後面一手促成的。大概他覺得我對中國大陸太隔膜了，這是使我大開眼界的好機會。我們代表團於一九七八年十月十六日從東京直飛北京，先後參觀了洛陽、西安、敦煌、蘭州、長沙、昆明、成都等地的漢代遺址和出土文物，最後於

十一月十七日從北京啟程返美。除了北京之外，這些地方都是我一九四九年底離開中國以前所未到過的。我確實開了眼界。此行我又先後會見了俞平伯、錢鍾書、唐蘭、唐長孺、繆鉞諸先生，他們是我心儀已久的學術前輩。我個人的收穫是十分豐富的。今天回想起來，我還是對光直感念不已。但是最可懷念的則是在這一個月中，我和光直朝夕相處，無所不談。在相交四十五年間，我們從來沒有在一起說過這麼多的話。這次旅程中我還發現了光直內心深藏着另一精神要素，令我十分驚異。有一次在火車上，他忽然說，他早年一直有一種嚮往，即如果能為人類、國家或民族做出一件大有貢獻的事，而自己炸得粉身碎骨，那才是最痛快不過的。這使我立刻想起聞一多的一番話：

> 我祇覺得自己是座沒有爆發的火山，燒得我痛，卻始終沒有能力炸開禁錮我的地殼，放射出光和熱來。

光直在表面是十分平靜安詳的，我完全沒有想到他竟有此「壯懷激烈」的一面。知人真是談何容易！

光直這句「壯懷激烈」的話時時縈回在我的心中，但並沒有深想下去。現在我似乎恍然若有所悟。他的話表示他內心存在着一座「火山」，像聞一多一樣，這是可以肯定

的。但「火山」不過是一個比喻，實質上這是蘊藏在一個人內部的創造力。創造力特別大的人便會感到內在的火山時時要求爆發。光直早年的嚮往說明他的巨大創造力已在迫不及待地尋找突破的出口。後來的客觀環境使他走上了學術的道路，他的全部創造力便發揮在古代研究上面。火山也不必一定要採取一次總爆發的方式才能放射出光和熱。我們可以說：他是一座沒有爆發的火山，但是他的光和熱已永遠留在人間。

讓我用最後這一段話作為懷念亡友的悼詞。

二〇〇一年十二月二十日於普林斯頓

輯三

坐隱篇

「用志不分，乃凝於神」

——吳清源《以文會友》讀後

最近讀了吳清源《以文會友》的中譯本，很感興味。恰好我的朋友董橋來書徵文，因為我剛剛從新加坡歸來，征衫未洗，無力作嚴肅文字，姑寫一點讀此書的感想以塞請。聽說吳清源先生即將有香港之行，所以我寫這篇小品也有一點湊湊熱鬧的意思。

《以文會友》其實是一部口述自傳，但也許正因如此，才使人讀來倍感親切。在這部自傳裏，吳先生對他一生的圍棋經歷有非常坦率的敍述；有關他在中日衝突時代的艱難處境、他和日本棋院與《讀賣新聞》之間的恩恩怨怨，以及他本人在圍棋世界的興起與衰落，這本書都毫不隱諱地交代了出來。但是這些世俗瑣事雖然有趣，卻與吳清源的生命本質沒有必然的關係。所以本文衹談圍棋世界中的吳清源。

如果我們把日本圍棋世界分成「傳統」和「現代」兩個時代，那麼吳清源便恰好是一位結束「傳統」而開啓「現代」的人物。在傳統時代中，本因坊是世襲的，九段棋

手也祇有一人並且即成終身名人。所以幾乎每一階段都有一位君臨圍棋天下的「第一人者」。日本圍棋史上最後一位世襲終身制的名人本因坊便是田村保壽（本因坊秀哉）。但是進入現代的階段之後，這個世襲終身制終於廢止了。名人和本因坊都變成了冠軍賽的頭銜，每年都要重新由比賽來決定，一人終身獨霸棋界的局面從此已一去不返了。所以藤澤秀行說今天是圍棋的「戰國時代」。現在日本圍棋界大大小小的頭銜一共有七、八項之多，棋力再強的人也難以統一天下。坂田榮男號稱「頭銜賽之王」，先後獲得六十多個比賽頭銜。但即使在他的全盛時期也沒有完成「全冠王」的夢想。因此我們不妨說「統一」和「分立」恰好象徵着圍棋世界的「傳統」和「現代」的分野。

吳清源處在這兩個時代的交替之際，上沒有獲得終身制的名人，下沒有奪取過正式的榮銜（他在一九五八和一九六零年兩度得過「最強戰」的冠軍，但「最強戰」是「名人戰」的前身，不能算是長期性的正式頭銜）。回顧他在圍棋世界中幾十年的輝煌戰績，眞不能不使人興「李廣難封」之歎。

但是在二十世紀的圍棋史上，繼本因坊秀哉之後，吳清源是以實力統一棋界的唯一霸者。吳清源是傳統時代的結束人物，所以他下的主要是不貼目的「十番棋」，從木谷實到第二次大戰後的藤澤庫之助、橋本宇太郎、坂田榮男、高川格等，他先後下了十幾次的「十番棋」，使對方無不降至先相先或定先。這一成績不但空前，而且絕後。試想

日本圍棋史上最著名的棋聖秀策，在一八五三年和天保四傑之首太田雄藏的分先三十番大賽中，也要到第十七局才能使對方降為「先相先」。而吳清源則能在十局之內逼得日本每一個第一流的強手降級。準此而論，吳清源雖然沒有獲得舊制或新制下的「名人」尊號，而實不失為棋史上「名人中的名人」。本因坊秀哉是在終身制的保護之下維持其名人第一手的地位的。事實上，他晚年對局極少。一九六七年吳清源答《棋道》記者池福郎的訪問，曾指出：「昔時的名人明哲保身，以不弈來保持不敗。」這句話中的「名人」大概也包括本因坊秀哉在內。但吳清源則不然，他的長達二、三十年的霸業完全是靠實力來維持的。尤其是第二次大戰後的十五年中，他的一統天下是建立在十番棋的徹底勝利之上的。正如他在同一訪問記中所說的，「我當了讀賣新聞的專任棋士，如十番棋輸了，即等於從名人循環賽裏被淘汰出來一樣，我比對方的立場更為困難。」憑實力而不憑身份來奠定霸者的地位，這又是吳清源把圍棋世界引入「現代」的絕大貢獻。所以本因坊秀哉仍然是「傳統」時代的「名人」，而吳清源卻是突破「傳統」而開創「現代」的「名人中的名人」。以他的顛峰時代而言，吳清源的棋力即使沒有超過本因坊秀哉，至少也足以和後者並駕齊驅。（一九七一年六月我路過東京時，曾因黃天才先生的介紹和吳先生有過一席之談。我問他到日本後棋力進步了多少。他不假思索地答道：「大約一個半子。」我想他大概是估計自己的棋力和秀哉不相上下，因為他初到日本時

受二子便已擊敗了秀哉。）

吳清源在棋藝上的造詣已用不着任何人來頌揚。事實上即使是今天超一流的年輕棋士，也沒有人敢自認棋力已達到吳清源全盛時代的水平。他的弟子林海峰固然對他甘拜下風，南韓的趙治勳也曾公開承認吳清源自由奔放的棋風是難以企及的。吳清源為甚麼會有這樣超逸絕倫的成就呢？這恐怕是一個永遠找不到最後答案、但又永遠吸引人的問題。我現在想根據《以文會友》的記述來提出一點看法。

吳清源是圍棋「天才」當然是不成問題的，但他本人則從不肯強調這一點。他不但不肯以「天才」自許，而且也不以「天才」許人。林海峰以二十三歲的青年獲得「名人」頭銜後，大家自然都稱許他的「天才」，但吳清源卻寧肯讚揚愛徒的「肯用功」，特別是他在棋力進入高段以後，還能不斷地求進步這一點上。從教育的觀點說，這個態度當然是最健康的。世間頗不乏有「天才」但最後一無所成的人，其關鍵確在於他們不肯下功夫。但是一個人在某一門技藝、事業或學問上能達到古今最高的水準，則「天才」仍是一個不容忽視的因素。

「天才」的觀念用在圍棋上面究竟有甚麼確定的意義呢？據《以文會友》和川端康成所著的《吳清源棋談》，吳清源回憶他八、九歲學棋的經驗是他對再困難複雜的定石都有過目不忘的本領。但他又說對於其他的書則念幾遍也不一定能夠成誦。照傳統的說

法，這便是對圍棋有「宿慧」，其實即是一特殊的「天才」。不過這種本領並不像吳清源所言，完全是幼年記憶力的關係，因為純記憶力不應僅限於圍棋定石一方面。事實上吳清源對定石的過目不忘祇是他的全面圍棋才能中的一個組成部份。他的全面才能則是他後來在別處所說的「第一感」，也就是所謂「直覺」。圍棋的才能和數學的才能是十分相似的，都必須在早年獲得充份的發揮，時過而學則不免事倍而功半。所以不少大數學家（如Kurt Gödel）也十分重視「直覺」。至於圍棋才能和數學才能究竟是不是同一種才能，大數學家和圍棋國手是不是可以「易地皆然」則將是一個永遠無法解答的謎，因為這是不可能在實驗中求證的。但數學和圍棋具有共同的特性卻是很顯然的：兩者都是人造的純抽象系統而超越於經驗世界之外。

在前引池福郎的訪問記中，吳清源承認他是尊重「第一感」的。他說，根據第一感下出來的惡着是很少的，倒是長考常常產生惡着。這是由於不必要的考慮阻擋了第一感。他並且坦白地說明，下圍棋也不能完全依賴細算，因為再精密的計算也不能保證沒有遺漏。同時，即使算出了各種變化，其中仍然有如何選擇的問題。我想，怎樣作最好的選擇是屬於判斷的問題，恐怕又和直覺有密切的關係。

總之，吳清源的天才具體地表現在他對圍棋的全面直覺上。他具有關於棋藝的最上乘的直覺，這是他能攀登圍棋世界最高峰的先天條件。但是吳清源的光輝成就則主要不

是來自他的特殊稟賦，而是出於他的精神境界。這則是得於後天修養之功為多了。

一九五八年日本圍棋界舉行了一次新春座談會，出席的人包括高川格、藤澤朋齋、坂田榮男等人。在談話中，藤澤朋齋主張應早日提名吳清源先生為名人。這位吳清源手下敗將心悅誠服地指出：「吳氏棋藝已達『眞劍化』，實已與圍棋混為一體，乃當然名人。」藤澤的提議在會上並未得到反響，但他用日語「眞劍化」來說明吳清源的棋藝則確為「知言」。如果用武俠小說的術語表達「眞劍化」的意思，那便是功夫已煉到了「身劍合一」的境地。我們讀《以文會友》，最感人的地方便是他對棋藝所表現的那種「顛沛必於是、造次必於是」的精神。吳先生的生命已完全投入了圍棋之中。西方人所謂「為藝術而藝術」的精神在他的身上實已得到了百分之百的體現。他眞是沒有一絲一毫的世俗之念；他是為下棋而下棋，不但超越了「利」，而且更超越了「名」。佛為一大事因緣而出世，吳清源的大事因緣便是圍棋。除了棋藝之外，吳清源對於這個世界幾乎一無所知。他也曾全力追求過宗教，甚至一度對日本的璽光尊女教主信仰到了執迷不悟的程度。但是如果深一層分析，這仍不過是他的圍棋精神在現實世界中受到挫折後的一種暫時的轉移。吳清源是一個具有至高的精神力量的人，這種精神力量的本身便帶有極濃厚的宗教性格。但是他真正信仰的宗教卻不是別的，而是圍棋。環顧今天世界各地超一流的圍棋高手，我還沒有發現第二個人的精神境界達到了他的高度和純度。

《莊子．達生》篇有一個有趣的故事：孔子到楚國，在林中遇見了一個擅於以竹竿取蟬翼的痀僂丈人。孔子十分佩服他的技藝，問道：「子巧乎！有道邪？」丈人在描述了他的神技之後，說道：

> 吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝；雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！

孔子聽了，對弟子說：

> 用志不分，乃凝於神，其痀僂丈人之謂乎！

我們也應該說：

> 用志不分，乃凝於神，其吳清源之謂乎！

欲超勝負入中年

——林海峰紐約名人戰紀感

人生因年齡的不同而有不同的境界，但每一個境界都是值得珍惜的，問題在於我們是否懂得怎樣去把握它。清代詩人黃仲則有兩句詩說得好：「收拾鉛華歸少作，摒除絲竹入中年。」「鉛華」的漂亮和「絲竹」的熱鬧都是屬於少年階段的事，一入中年便應該都拋棄在後面而升進到一種更成熟的境界——一種平淡澄澈的境界。這是所謂「潦水盡而寒潭清」。

上面這番話並不是無的放矢，而是兩天來觀賞林海峰和加藤正夫圍棋名人戰的眞實感受，特別是在今晚和海峰一席談之後，我不禁浮想至此。宴罷回到旅館，已是午夜，但一時尚無睡意，草此短文，略抒所感。

今年日本的名人賽，由於主辦的《朝日新聞》慶祝該報國際衛星版的週年紀念，特別把第一局安排在紐約市舉行。對於美國的圍棋愛好者而言，這自然是一個大飽眼福的機

會。我雖然愛好圍棋，但已多年來沒有時間沉浸於此道了。這次名人賽如果不是海峰挑戰，我是絕不可能荒廢兩日夜的功夫在紐約的。我這次到紐約來完全是為了看林海峰。

我和海峰並非素識。第一次遇見他是四年前在台北。那是受了沈君山的大力鼓動，要我參加中國圍棋教育基金會的成立大會。那次見面多在稠人廣座之間，沒有多少交談的機會。而且海峰不善言詞是有名的，他也不具備王導那種使「舉座皆歡」的本領。中國古人觀人必觀其氣象，因此我祇在一旁靜察他的氣象。孔子說：「剛毅木訥近仁」，又說：「仁者樂山」。我覺得海峰正屬於「剛毅木訥」的一型，使人起「山停嶽峙」之感。從前海峰和已故的高川格爭名人時，日本棋評家說他們兩人都是「水」的性格，這是就棋風而言，我不敢定其是非。但若就人格型態而論，海峰毋寧尤近於「山」，倒是他的老師吳清源先生似乎更是代表「智者樂水」的典型。中國文化最顯精彩之處便在於能塑出優美的人格；在海峰的身上，我們無疑看到了中國文化中的一些最好的品質。他有很高的智慧，但從不「露才揚己」；他有勇猛精進的精神，但卻又能不忘本源。這些似相反而實相成的性質都統一在他那凝重的氣象之中，而且統一得恰到好處。

這次第一局名人賽，海峰執白棋以五目半惜敗，好像是出師不利。海峰在席間和我們談起這局棋時，頗為自責，說有負大家對他的期望。其實我們一點也沒有失望。我特別提醒他和坂田榮男第一次爭名人的往事。那次棋賽，他也是首局執白棋失敗了，後

來吳清源贈給他「平常心」三個字，據說對他的最後勝利大有啓發作用。海峰自評這局棋時，特別指出第二十二手以下進左下角落了後手是全局困難的始點。他事先沒有料到對手竟會置之不理而在二十七手跳，威脅到十二、十八兩子。接着二十八手又是疑問之着，從此騎虎難下。關於枰上的得失，我們當然祇能聽他的評語，而不能贊一辭。但是他在自我檢討中也透露了一點心理狀態：他似乎過於意識到加藤正夫的強勁攻擊力。我覺得這和他最初與坂田爭名人的首局先後如出一轍。也許正因為他的弦拉得太緊，一開局便與對手爭強，這才下出他自認為是問題之着，於是在不知不覺間他竟陷入了對手最得意的格局之中。這一點自然是我個人的推測，枰上的得失祇有他自己才能完全知道。我所強調的是心理狀態的一面。無論如何，我覺得海峰必須重新體味「平常心」三個字。

但是「平常心」隨着人生階段的不同而異其內容。這便回到我在本文一開頭所提到的感受了。海峰最初和坂田爭名人時是在初生之犢不畏虎的青年階段。吳先生要他抱着向坂田學習的精神，從對局中培養自己的棋藝。一時的得失不必放在心上，因為來日方長，時間是在海峰的一邊。今天的海峰已完全不同了。他是棋壇上的風雲人物，至少仍在前四、五名的超一流棋手之列。這種輝煌的業績難免不會成為一種心理負擔。「保名」實在比「成名」更為困難，也更易使人陷入焦慮的陷阱而不克自拔。尤其值得警惕的是年齡的自覺。海峰已是四十五歲的中年人了，照一般的俗見，棋士進入中年之後便

過了巔峰時期。海峰可能也抱此隱憂。今晚他在苦戰之後仍然精神煥發，我因此稱讚他的健康狀態極佳。他笑着答道：「身體確無問題，衹是腦筋似乎稍有問題罷了。」他在《朝日新聞》上的談話也說：「這次七番勝負，我的不利是眾目所共見的。」這些話自然都有謙詞的成份，但是也不免流露出潛意識中的年齡的自覺。

其實即使中年已過巔峰的說法是一個普遍的規律，而一切規律也都有例外。藤澤秀行以五十餘歲的高齡而六連棋聖便是眼前的例子。橋本宇太郎的表現更足以激勵中年乃至老年的棋士。日本圍棋史上也不乏類似的先例。大抵棋士中確有「與年俱進」的一型；這一型的人往往是健康狀態特好而又有深厚的精神潛力。我看海峰正是屬於這一型的人物。

像海峰這樣棋藝圓熟而又享盛名的中年棋士，則需要另一種「平常心」來配合他的人生新階段。這當然不再是「來日方長」那種心情了，但也決不能抱有「夕陽無限好，衹是近黃昏」的想法。後一種想法會使人覺得挑戰權得來不易，這次如果不贏，也許便沒有機會了。此念一生，患得患失之心便必然會如影附形而來，因而在無形中影響到精神狀態。海峰近幾年每在重要關頭失手恐怕是精神的因素居多。我不相信他在純技術層面輸於今天任何一位超一流的棋士，我也不相信這一水平的勝負是完全由技術決定的。

如果我的記憶不錯，近十年來海峰三度挑戰棋聖、兩度挑戰本因坊、兩度挑戰名人、一

度挑戰十段、一度挑戰王座，他大可不必有挑戰權得之不易的感覺。職業棋士固不能抱着「勝固可喜，敗亦欣然」的心理，但是也決不能在中年成名之後依然停留在青年時代「勝負師」的境界。中年的「平常心」是在棋枰上重視勝負，但在棋枰外超越勝負。這也是似相反而實相成的兩種精神，而必須統一起來的。此中最重要的一點是不再依靠外在稱譽和熱鬧來肯定自己的眞正成就。海峰成名極早，廿多年來在勝負的殘酷世界中歷盡人情的冷暖。世俗的榮辱之感難免會造成另一種心理壓力，因此波亂及對局心境的寧定。以海峰的智慧，稍加反思必可窺見其中的得失所在。這是中年階段所必需修煉的「平常心」。

海峰第一局的失敗是不足介懷的。「將欲取之，必先予之」，勝負之路尚遙，而且決不限於七局。加藤正夫說：「名人是我的最大頭銜，絕對不能讓給人。」這是典型的「勝負師」的精神。如果這句話確是他的心理的眞實反映，那麼他的精神負擔遠比海峰為沉重。海峰是大有機會的。無論如何，這次看到海峰兩天中不屈不撓的艱苦奮鬥，堅持至最後一分鐘，已使我感動之至。海峰為「祇問耕耘，不問收穫」的中國文化精神作了一次活生生的見證。我深覺此行不虛。

一九八七年九月十八日

「殿上垂裳有二王」

——為王立誠、王銘琬的圍棋成就而作

今年（二零零零年）三月間王立誠擊敗趙治勳，奪得了日本三大頭銜之首的「棋聖」，現在好訊新傳，王銘琬又摘取了日本最古老的「本因坊」桂冠。作為一個圍棋的愛好者，我感到無比的欣悅。「殿上垂裳有二王」是聞一多的一句舊體詩，恰好可以借為題目，但這完全是斷章取義，與原詩無關，必須聲明在先。這篇文字將從回憶一些往事開端，然後再談圍棋在今天的一般狀況。

一九七一年夏天我初訪日本，曾獨自摸索到東京日本棋院去瞻仰一番，想看看這個聞名世界的圍棋中心是怎樣一個地方。那還是一座日本舊式的樓房，但保存着濃厚的歷史風味。我在那裏第一次遇見了幾位著名的日本棋士，記得有高川格、前田陳爾、木谷禮子、大竹英雄等人，都是我在《棋道》、《圍棋》雜誌上看得爛熟的面孔，所以用不着人介紹。今天除了大竹尚健在外，連當時不過三十歲的禮子小姐也已成為古人了。

我在談話中向大竹提到剛入棋院進修的王立誠，大竹立即派人找來兩位小孩子，都是新從台灣來的院生：一個是陳漢彬，另一個便是王立誠。我和他們交談了幾句，然後看他們兩人對弈，我的印象是陳活潑而王則沉穩。這是我唯一見到王立誠的一次。那時他才十二歲，但棋力已很強，所以不久便入段了。此後他在日本棋壇上聲譽日起，我也一直在注視着他的發展。這中間也有一層親情的關係。去年逝世的先岳雪翁，一直對王立誠有很高的期待，晚年屢次對王立誠在重大棋賽中功敗垂成，不勝扼腕，總說他欠「臨門一腳」。後來王立誠雖然也在日本頭銜賽和國際大賽中多次獲得冠軍，但雪翁年近期頤，不大注意棋界的動態了。無論如何，林海峰為台灣棋士在日本樹立了一個榜樣，必須在三大賽中封王才算登峰造極。所以王立誠這次奪取「棋聖」，的確具有非凡的意義。這是日本最高規格的大賽，今年雖已二十四屆，但獲得這一榮銜的一共祇有四人，即藤澤秀行、趙治勳、小林光一和小林覺。其中小林覺得而復失，第二年便被趙治勳奪回去了。林海峰曾三次挑戰，都無功而返。他第二次和藤澤交鋒，在第六局即將四勝的情況下竟下出大惡手，成為他畢生棋史上最遺憾的一步棋。所以這次王立誠不但攀登了日本棋界的喜瑪拉雅頂峰，而且也代林海峰償了宿願——林海峰得過日本所有的頭銜，除了「棋聖」之外。

在「二王」之中，我和王銘琬則有一段圍棋因緣。一九七四年我在香港中文大學

新亞書院服務，台北圍棋會有意派蔡登閣和王銘琬到香港來作一次圍棋交流，香港的棋友也十分熱烈的響應。但訪問須有當地文教機構正式出面邀請才能得到香港政府的入境許可，所以這件事便落在我的頭上。這次訪問轟動了整個香港社會，王銘琬的「神童」之名更是家喻戶曉。香港的媒體，包括電視和報紙，都緊追不捨。第一天正式在新亞書院揭幕，由我和王銘琬在電視鏡頭前作棋賽表演。這是我生平僅有的一次有趣的經驗。當時《明報》社長查良鏞也是一位大棋迷，曾在家中招待圍棋訪問團。最後一晚則在我的寓所下聯棋，蔡登閣、王銘琬、查良鏞和我分為兩隊廝殺，也許還有別的棋友在內，但已記不清楚了。總之，這幾天的圍棋歡聚還永留在我的心中，今天略一回想，彷彿猶在目前。「神童」更在我的記憶中刻下了深深印痕；他的思路靈活反應敏捷，見者無不心折。估計當時他大概祇有十一歲。後來我在台北又隨雪翁去觀賞過他和蔡登閣的十番賽，大概在連敗三局之後，他這次竟持白棋第一次獲勝，可見他的棋藝正在突飛猛進之中。不久他便繼王立誠之後到日本棋院修成正果了。他在日本成名之後，我還偶然碰見過他一次，大概是十二、三年前，我在台北旅社中忽然接到余範英的電話，她說要帶《中國時報》編輯部的朋友和另外兩位「不速之客」來和我聊天。我當然歡迎他們來訪，但這兩位「不速之客」是誰呢？我卻十分納悶。相見之後才發現是王銘琬和劉黎兒，這在我自然是意外的喜悅。十多年後重逢，他已經從「神童」長成為「才子」了。

說他是「才子」，因為他的聰明靈秀依然如故，不過已完全脫去了當年的稚氣。日本棋界的文化修養在他身上顯然發生了塑造作用。他談吐親切而彬彬有禮，議論縱橫而不失分寸，「神童」時期的些微「驕」態已完全融化不見了。這是一次很愉快的見面。

王銘琬比王立誠小三歲，在棋賽的成績方面也一直落後一步。但是他的造詣已同樣達到了第一流的境地，很早以前便已一再打進過「名人」和「本因坊」的圈子。他在聶衛平的鼎盛時期曾有過獲勝的紀錄，使大陸的棋迷為之震動。這是我在大陸的圍棋刊物上讀到過的。以風格而論，林海峰曾稱他是「聰明棋」。顧名思義，「聰明棋」不免近於「薄」，這和林海峰、王立誠的「厚」棋是不同型的。但「厚」、「薄」未可以好壞論，而是各有優劣。王銘琬常有妙手奇着，這正是「聰明棋」的特色。記得很多年前，他和梶原武雄對局，曾下出一手「隔斷」的奇着，哄傳一時。這次第四屆應氏杯，他勝馬曉春的一局，第七十九手的「碰」也似乎是致勝的妙手。同賽他持白與曹薰鉉的一局，一二零手的二間跳便是「薄」的典型，差一點便給對手以逆轉的機會。「聰明棋」的長處和短處在這兩局棋中表現得十分明顯。但「厚」棋不免於「緩」，也同樣是有長必有短。今年王銘琬突然像火山大爆發一樣，勝率驚人；除獲得「本因坊」之外，「名人」戰也大有挑戰之望，應氏杯則已闖進四強。這恐怕不是他的「運氣好」的謙詞所能完全解釋得了的。我毋寧相信這是由於荀子所謂「真積力久」，創造的才能得到了更充

份的發揮。換句話説，他最近在棋藝上或許有了一次躍進，但這裏所謂躍進是境界方面的事，與技術已無關係。棋士到了八、九段的地位，技術上的造詣便很難説有任何決定性的差異了。

在日本圍棋界，以二王為首的所謂「台灣軍團」早已享有很高的聲譽。但今年二王分別取得「棋聖」和「本因坊」，「台灣軍團」才真正達到了「出頭天」的境界，林海峰在日本所開創的圍棋事業現在才真有繼起者了。遙想海峰此時的心境，大概和他初獲「名人」位時的吳清源相去不遠吧！吳清源的預言應驗，他的老懷喜慰更不問可知。王銘琬六歲獲得《中央日報》圍棋少年組冠軍後，雪翁曾授他三子，下成一盤和棋，當時也見諸報章。所以我在獲知王銘琬成為新任「本因坊」後，曾仿陸放翁筆調寫下了兩句詩：「二王殿上垂裳日，家祭毋忘告雪翁。」

現在我要離開個人的視野，試將二王的成就放在目前圍棋世界的全新景象中，稍作評估。一九六五年林海峰初登「名人」寶座時，不但整個日本棋界以至社會都為之震驚，台灣更是朝野若狂，新聞媒體完全環繞着這件大事在旋轉，其盛況是今天的讀者所難以想像的。相形之下，今年二王同獲「棋聖」和「本因坊」兩大榮銜，社會上卻不再見當年那種熱烈的反響。這恰好説明台灣在三十五年中正逐漸演進為一個成熟的現代社會，因為一方面多元化的發展分散了大眾的興趣，另一方面傑出人才不拘一格而湧現也

使整個社會的自信力不必再建立在少數突出的成就之上（如圍棋或少棒）。但最重要的則是圍棋世界本身的巨大變化。三十多年前日本穩居圍棋王國的中心，無論是韓國、中國大陸或台灣都遠不能望日本的項背。所以當時不可能出現專業棋士國際競賽的問題，即使是業餘棋賽，日本也遙遙領先。「名人」和「本因坊」是日本圍棋界兩個最高的頭銜，取得這兩項榮譽的人便是「第一人者」，這是沒有人能夠懷疑的。林海峰在短短三年之內先後從坂田榮男手上奪取了「名人」和「本因坊」，在六零年代真是一件「驚天動地」的大事。（一九六五年「名人」賽第三局海峰獲勝後，《棋道》十月號便用了這四個漢字。）但這不是尋常的棋界霸權的轉移，而是日本棋史上「破天荒」之舉。坂田在與海峰第一次「名人」賽之前即公開宣稱：二十多歲的「名人」是不可能出現的；他在失敗之後才向記者改口，說林在精神上絕不是二十多歲的人。從這一角度說，海峰在二十世紀的圍棋史上是一位不折不扣的劃時代的人物。七零年代以後，木谷門下的超一流年輕棋手接踵躍起，有的霸業還超過了海峰，但他們都是新風氣掀起之後的追隨者，開創之功則非海峰莫屬。如果不具備這一起碼的歷史眼光，我們便無法了解海峰初獲「名人」位為甚麼會在圍棋世界本身引發那樣大的震撼。日本圍棋史家林裕在海峰獲勝之後便立刻進行了《歷代名人年齡考》的長篇研究，是具有重大的歷史意義的。

但是三十多年後的今天，圍棋世界的地圖完全改變了。中國大陸和韓國的圍棋水

平已趕上了日本，而且從最近十幾年來專業棋手的國際大賽來看，至少韓國已經超過了日本。似乎在日本以外的圍棋界，無論是韓國、中國大陸或台灣，現在都把注意力從日本國內的頭銜賽移向了多項國際大賽。在我偶然閱讀的大陸刊物中（如《新民圍棋》和《圍棋天地》）國際比賽的成績已成為決定棋士高下的主要依據。正是在這新的意識之下，日本的三大賽反而不太受國際棋界的重視了。國際棋界好像達到了一種共識，日本國內的「第一人者」未必便是世界棋壇的最強棋士。這個看法當然是有理由的，例如趙治勳多年來在日本雄踞三大賽，但他在國際棋賽中卻往往失利，所以今天世界棋壇公認的最強棋士是李昌鎬而不是趙治勳，因為後者曾多次敗在前者的手下。

然而這個看法是不是絕對可靠呢？我想我們必須問兩個不同的問題：第一是關於棋士個人的才能；第二是日本七局制的三大賽和各人三小時制的國際賽，究竟哪一類可以更準確地測驗出棋力的高下？

就第一個問題說，李昌鎬很可能略高於趙治勳和其他超一流的棋士。但這純粹是個人的天賦問題，根本無從加以普遍化，也不涉及圍棋作為一種藝術的本質，所以不必作更進一步的討論。真正重要的則是第二個問題。趙治勳曾表示過一個值得重視的意見：在他沒有和李昌鎬通過七局制的較量之前，他還不能承認李昌鎬的棋力真正勝過了他。這個意見絕不能看作是護短的飾詞，但確實表示他對現行國際賽的棋藝價值是有所

保留的。

近幾年中，日本專業棋士國際賽的成績遜於韓國，這是事實。但是若細加分析，其中原因至少可以有三個層次。第一是個人的層次，即李昌鎬這位不世出的天才，儘管他在國際賽中也偶有失手的時候，但他的整體成績實在驚人。在同一時期，大陸兩位頂尖棋手馬曉春和常昊，都是十比二與九比一慘敗在他的手下。祇要他能繼續保持其超人的穩定性，日本方面恐怕短期內還出現不了足以阻止他的棋手。依田紀基一度號稱是他的剋星，但今年在應氏杯八強賽中還是敗下陣來。第二是棋士收入的因素，這一點對於日本專業棋士在國際賽中的整體表現具有決定性的影響。日本在三大賽外還有四項每人六小時五局制的頭銜賽，和四、五項快棋比賽。僅僅是這十幾項賽事已使活躍在第一線的棋士應接不暇，平均每星期都要有一至兩次的對局，更重要的，所有這些比賽的對局費和獎金都極高，構成了他們收入的經常部份。因此對於國際比賽，他們祇能以餘力為之。相反的，韓國和中國大陸的國內比賽不但項目比日本為少（大陸又少於韓國），而且收入更是望塵莫及。所以，這兩國的最強棋士都把最大的希望投注在國際比賽上，大陸尤其如此。關於這一情況，大陸《新民圍棋》在今年三月號上已根據一九九九年的資料作了分析，其結論指出，「其中，中、韓棋手收入絕大部份取之於國際棋戰，而日本棋手則正好相反，從中可知日本棋手為何不在乎國際棋戰，而全身心地投入國內大賽的

原因所在。」這是完全符合事實的。

第三層次的原因則更為重要，即棋局的時限。日本傳統圍棋是沒有時限的，或時限極長，持白的上手可以隨時「打掛」（即「暫停」）。吳清源和「本因坊」秀哉「三三、星、天元」的名局便是如此。這當然過於服從權威，極不合理，也與現代生活的步調完全不能配合。所以後來不但確定時限，而且不斷縮短，吳清源的十次十番棋都是在每人十幾小時的條件下進行的，「本因坊」和名人從世襲制變為頭銜賽之後，大致是每局每人十小時，兩天終局，今天的三大賽依然承此規模。五局賽的時限則大致是每局每人六小時，當天結束。一般而言，日本專業棋士對於每人三小時制的國際棋賽確有一個如何適應的問題。如日本富士通杯從頭到尾都是每人三小時一局定勝負，其中偶然性未免太大。應氏杯的複賽三局、決賽五局是一種改進（後來也為韓國所採用）。但最強的棋手仍可能在複賽之前便已淘汰出局了，習慣於十小時或六小時制的日本棋士在現行國際賽中處於特別不利的地位，這是十分明顯的。總之，今天國際棋賽中奪魁者是否必然即是該賽中的最強棋士，恐怕不能不是一個很大的疑問。

一局圍棋究竟需要多長的時間才能使棋手充份發揮其藝能，這是一個永遠有爭議的問題。大體言之，我傾向於相信日本的三大賽仍然是最能測驗出棋手整體實力的公平設計。日本「棋聖」賽從明年起也要改為循環圈制度了。循環圈所網羅的都是當年度日本

棋界的第一流棋士，這個事實已在過去幾十年的經驗中充份建立了起來；通過循環賽產生的挑戰者是這一年度內圈中的最強者，也無可懷疑。兩日賽制尤為必要，如果我們把圍棋當作一種嚴肅的藝術來看待。因為藝術需要時間才能不斷創新。採樵爛柯的神話便是關於圍棋時間的暗示。誠然，棋手中有長考和敏捷的兩型，各人所需時間並不一致。但這是一切藝術中都有的現象。詩人中有「二句三年得」的賈浪仙，也有「七步成章」的曹子建；工筆樓台與米家雲山所需的時間更無法整齊劃一。圍棋比賽的規則不能專偏袒敏捷型的棋士，這是不待說的。老實說，三小時制的國際賽是為了遷就大眾娛樂而特別設計出來的，它與圍棋作為一種藝術的本質是不相應的，甚至是違背的。一句話說到底，三小時制提高了圍棋的娛樂性、消閒性，但嚴重損害了甚至消滅了它的藝術性。作為消費大眾，我們可以欣賞「漢堡包」和「即食麵」的便利，但是我們畢竟不能承認這兩種食品是烹調藝術的重大成就。

最後，我要鄭重指出，日本作為圍棋王國的世界性地位今天並沒有眞正動搖。在整個二十世紀，日本圍棋界領導人物所表現的世界胸襟是值得佩服的，無論是東京的日本棋院或大阪的關西棋院都是如此。吳清源、林海峰、王立誠、王銘琬如果不去日本，他們的天才是不可能發揮得如此淋漓盡致的；趙南哲、金寅、趙治勳、曹薰鉉也都是日本棋界培育出來。中國大陸圍棋的驚人進展同樣是和瀨越憲作、橋本宇太郎、藤澤秀行等

人的關懷與努力分不開的。狹隘的民族意識在此完全派不上用場；日本棋界以實際行動證明了圍棋超越國界的眞理。

更重要的，圍棋在今天日本仍然是以藝術乃至「道」的身份存在着的。兩日制棋賽的保存、大手合制的延續、專業棋士間研究風氣的濃厚、賽後檢討的認真，在在都說明日本棋界並不僅僅停留在技術勝負的純功利境界。在技術上趕上日本的圍棋水平並不是十分困難的事，但怎樣才能學到日本棋士重「道」敬業的精神呢？這就避不開人文素養這一重大的課題了。

王立誠和王銘琬分別取得了「棋聖」和「本因坊」，這才證明他們和林海峰一樣，已經達到了莊子所謂「技進乎道」的至高境界。日本三大賽的藝術價値遠在任何一項國際棋賽之上，這是本文所企圖反覆說明的一個中心意思。至於二王在世界圍棋界排名第幾，這在我看來是一個娛樂性的問題，不値得一問，我寫此文也完全不含任何民族意識；由於偶然的關係，我在二、三十年前曾和他們有一面或數面之緣，現在兩株幼苗都長成了濃蔭覆蓋的大樹，這是我為「二王垂裳」而歡欣鼓舞的唯一理由。

境界與平常心

王國維在《人間詞話》中開頭便說「詞以境界為最上，有境界則自成高格，自有名句」。其實「境界」說可以適用於一切藝術，甚至學術，西方美學和藝術哲學中也有一個很重要的觀念，即“taste”，漢語通譯作「品味」，也和「境界」有相通之處。「品味」所指的是欣賞自然和藝術的能力。有一次我聽一位科學家演講，他特別用「品味」兩字來區別科學家的高下。同是第一流的科學家，「品味」仍有高下一步之異；行外的人也許分辨不出來，但在同行之間則自有公論。愛因斯坦不僅科學成就超人不止一等，他的科學「品味」也遠非一般物理學家所能望其項背。如果用「境界」兩字來代替「品味」，我想意思還是沒有太大出入。

境界為上

圍棋是一門不折不扣的藝術，在中國文人傳統中，琴、棋、書、畫並列，它的藝術身份是無法否認的。今天在它的發源地，圍棋已歸入「體育」一類，但它的本質並不會因此而改變。圍棋既是藝術，「境界」之說對於它當然完全通用，如果套用《人間詞話》，我們也可以說：「弈以境界為最上，有境界則自成高格，自有名局。」

甚麼是「境界」呢？這是一個很難清楚答覆的問題，大體上說，可以意會，不易言傳。但是我首先必須指出，「境界」這個名詞雖借自文學批評，它所代表的觀念卻很早出現在中國圍棋史上。魏晉南北朝是圍棋史的光輝時代，圍棋號稱「手談」，說明它已是士大夫「清談」的一個組成部份。當時的「談士」以精神境界的高下作為決定其「九品」等級的一個重要標準，所以連帶着圍棋也定為「九品」。相傳梁武帝（在位時間五零二—五四九）所詔定的「九品」如下：一、入神，二、坐照，三、具體，四、通幽，五、用智，六、小巧，七、鬥力，八、若愚，九、守拙。日本「九段制」的淵源在此，當年應昌期為台灣設計職業棋士制度，改「段」為「品」，更是自覺地要保存中國的文化特色。

從上面關於九品的描述詞看，顯然每一品代表一種「境界」。不過若細加觀察，九品又可劃為兩大層次，而以第五品（「用智」）為分水嶺。五品以下屬於技術境界，五品以上才進入藝術（或精神）境界。技術層次的各品今天還不難理解，因為這些是指具體的、局部的境界，相當於所謂「基本功」。如果以畫的三品作類比，達到了第五品的棋士所弈出的棋局大概都可以稱之為「能品」。但藝術層面的各品，如「通幽」、「具體」、「坐照」、「入神」便不容易說明白了。以畫品為喻，即所謂「妙品」、「神品」的境界。我介紹傳統的「九品」說是為了說明兩點：第一，「品」即是「境界」，所以「境界」原已與圍棋這門藝術有不可分割的內在關係，不是我們強加於圍棋之上的；第二，古人早已將圍棋劃分為技術和藝術兩個層次。這兩點仍然是具有現代意義，是我們今天想深入了解圍棋所不能不具備的基本條件。不用說，我在這篇短文中所談的祇限於藝術的境界，這也是王國維指出「境界」兩字的用意所在。關於技術的境界，祇有讓專家去討論。

我不想，也不願意抽象地談論「境界」問題，因為這會越談越玄，使讀者完全摸不着頭腦。我的中心論點是很簡單的：作為一門藝術，圍棋必須不斷提升它的精神境界，這雖然是個沒有止境的征程，但卻是圍棋界不能不努力以赴的目標，古人所謂「雖不能至，心嚮往之」，仍然可以是我們的座右銘。

平常心的故事

現在讓我暫且撇開「境界」問題，轉而談談怎樣才能走上追求高境界的道路。懸空說「境界」最後必流於不着邊際的玄談，這是我想極力避免的。所以接着我要介紹「平常心」這個觀念。

「平常心」一詞今天往往在圍棋評論文字中出現，但是年輕的讀者大概很少知道它的背景了。這个背景包涵着現代圍棋史上一個很美的故事，值得重說一次。

一九六五年日本第四期名人戰決戰，吳清源在循環圈中七連敗，這是他旅日三十七年中前所未有之事。這一年他已五十一歲，年齡當然也是一個因素，但更關鍵的因素則是他上一年在東京曾被摩托車撞倒，健康受到了嚴重損害，視力尤其退化得很厲害。然而也就在這一年，他的唯一弟子林海峰竟取得了名人挑戰權，並且一鼓作氣，以四比二的戰績，將日正中天的坂田榮男趕下了名人寶座。二十三歲的名人不但在當時是破天荒的大事，而且一直到今天也依然是一個沒有被打破的紀錄。林海峰奪得名人當然首先是因為他已具備了棋藝的實力，但是在這一漫長的挑戰過程中，他先後受到了吳清源的兩次指點，也是至關重要的。

第一次是名人循環圈決定挑戰權誰屬的最後一戰，海峰的對手是當時擁有「十段」頭銜的藤澤朋齋。藤澤雖曾在十番棋中兩次慘敗於吳清源之手，但這時棋力已恢復，是當年四、五名超一流棋士之一，他的殺傷力驚人，持白往往走模仿棋，然後強行打入黑陣，破敵而歸。這一戰恰好輪到他拿白棋。海峰感到困惑，便到小田原吳老師的家中去「取經」。吳清源為他講解了幾年前自己與藤澤所下的一盤模仿棋。這盤棋雖然是藤澤持白中盤勝，但吳清源的毛病出在後半盤，黑棋對付白棋模仿的佈局還是很成功的。海峰在最後一戰中便完全照老師的戰略落子，一直到第六十七手，黑棋佔據天元為止，與以前吳清源和藤澤之戰一模一樣。最後海峰盡殲打入的白棋，取得中盤勝，以實踐證明了老師的戰略是完全正確的。這盤棋當時已轟動日本棋界，因為這是棋史上從未有過的事。

但這期名人戰更大的轟動還在後面，即海峰挑戰成功。第一局在東京福田家舉行，海峰雖養精蓄銳，全力以赴，還是持白敗下陣來。海峰在賽前對記者說，希望第一局能猜到黑子，可增加一點安全感，但事與願違，無可奈何。這時海峰的心情既焦灼又沮喪：焦灼，因為「名人」寶座對於他好像近在眼前，然而卻又遠在天邊；沮喪，因為第一局失利更打擊了他原來已不是很強的信心。因此在去沖繩島進行第二局挑戰之前，他又到小田原去求老師指點一條明路。下面是海峰口述當時的經過，由名記者黃天才筆錄

的一段文字。

吳老師聽我說明來意之後，微笑着說：「我想到你會來看我。你此番迎戰坂田，我教給你三個字：『平常心』」。

吳老師當時是用日語念出這三個字來的，這是日語中很淺俗的一句話，意思一聽就懂，但我卻不明白這句話與棋道有關。吳老師接着向我解釋說：「你不可太過於患得患失，心情要放鬆。你今天不過二十二、三歲年紀，就有了這樣的成就，老天對你已經很厚很厚了，你還急甚麼呢？不要怕輸棋，祇要懂得從失敗中吸取教訓，那麼，輸棋對你也是有好處的。今天失敗一次，明天便多一分取勝把握，何必怕失敗呢！和坂田九段這樣的一代高手弈棋，贏棋、輸棋對你都有好處，祇看你是否懂得珍惜這份機緣。希望你保持平常心情，不要患得患失，把頭都搞昏了。」

吳老師的話，真像給我當頭潑了一盆涼涼爽爽的清水，我的神智陡然清醒了許多，而且覺得腦海中靈光閃閃，智慮澄澈。從小田原吳老師家中告辭出來，我輕輕鬆鬆地坐火車回東京，兩天後，又輕輕鬆鬆坐飛機上沖繩。一直到今天，我再沒有為輸棋贏棋，患得患失而心煩意亂。（見《圍棋》，第十二卷

第十一期，台北，一九六七年十一月，三八頁）

林海峰回憶這兩次求師問道，已在一九六七年第三次名人衛冕成功之後，但我們仍然感到「平常心」三個字對他的精神衝擊之大，真有「醍醐灌頂」之功。根據上面關於技術境界與藝術境界的劃分，我們可以說：第一次問道，海峰的收穫是在最高的技術境界方面，第二次則進入了最高的藝術境界，海峰從「平常心」三字訣中得到一次精神的飛躍。

在師徒問答中，吳清源用日語念「平常心」三字，林海峰以為這是「日語中很淺俗的一句話」。其實，這三個字來頭很大，初聽似乎淺俗，深一層追索，卻妙義無窮。由於漢語中今天祇有「平常」兩字，海峰也許誤會「平常心」是日語。所以我現在要找出「平常心」的來源，並揭示它和「境界」的關係。

平常心之來源

《景德傳燈錄》卷八記馬祖道一（七零九—七八八）的話：「若欲直會其道，平常心是道，謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。」

馬祖是禪宗六祖慧能的再傳，屬於南嶽派第一代弟子。「平常心是道」的話題便是他最先提出的，後來由他門下的南泉普願（七四八—八三四）更加發揮，再傳給第三代的趙州從諗（七七八—八九七）。《無門關》記載了下面的故事：

南泉因趙州問：如何是道？南泉云：平常心是道。州云：還可趣向否？泉云：擬問即乖。州云：不疑爭知是道？泉云：道不屬知，不屬不知。知是妄覺，不知是無記。若真達不疑之道，猶如太虛廓然洞豁，豈可強是非也。州於言下頓悟。

南泉和趙州師徒問答，幾乎與吳清源和林海峰的對話先後如出一轍。趙州和海峰同是因為師父「平常心」三個字的啓發而得到「頓悟」，遙遙千載，足成佳話。日本僧人雖早在唐代便到中國來學習佛教，但所取的經大體都是天台宗、密宗這類，對於當時盛行的禪宗反而不十分注重。但到了南宋，他們開始將大批的禪宗語錄搬了回去，從此禪宗各派不但在日本大行其道，而且不斷發揚光大，一直到今天。「平常心」這三個字大概很早便在日本人的心中生了根，因此變成了日常語言的一部份了。

我們看了上引馬祖和南泉關於「平常心是道」的描述，便立刻會發現：「平常心」

正是通向最高精神「境界」的不二法門。回到圍棋領域，我們可以由此推知，當年林海峰受益於老師「平常心」三字，必是他的棋道「境界」陡然躍升了一層，因此才有當頭潑一盆涼水等等描寫。黃天才所記吳清源的一段話，則是針對海峰的特殊心理狀態作隨機的指點：其中語言是具體的，遠不足以盡「平常心」的全幅意涵。這裏正遇到了「言不盡意」的問題，讀者絕不可「死在字下」。吳清源既如此鄭重提出這三個字，則馬祖所謂「無造作、無是非、無取捨」和南泉所謂「太虛廓然洞豁」種種「境界」大致也在其中。我這樣說並不是故神其辭，而是基於兩個理由。

第一是對於吳清源的認識。一九七一年我初訪東京，曾與吳先生有一席之談，據我的觀察他確已攀上了圍棋的最高境界，一九八六年香港中文大學決定頒贈他榮譽博士學位，我應中大友人之請，特別寫了一篇《用志不分，乃凝於神》，發表在香港《明報月刊》，特別介紹這一點（現已收在漢譯本吳清源《二十一世紀圍棋下法》附錄中，上海辭書出版社，二零零零年）。吳先生雖不是佛教徒，但他因養病之故，曾在寺廟中休養過很長的一段時期。他後來說，廟中清修有助於精神的凝聚，雖然對棋力並沒有直接的幫助。可見他對圍棋的精神境界和技術境界，分辨得很清楚。他口中說出的「平常心」三字或有禪宗的淵源，其含意當比日常語言為豐富。

第二，圍棋在日本的興盛本與佛教有密切的關係，讀《坐隱叢談》一書便可知其

梗概。日本最古老的榮銜「本因坊」也起源於京都寂光寺，原是第一世本因坊算砂上人的住處。如果我們承認圍棋除了技術境界之外還有藝術境界，那麼禪宗思想恐怕不能不算是日本圍棋世界中重要的精神資源之一。這不是說日本棋士人人都懂得「禪」，而是說「禪」早已瀰漫在日本圍棋文化的空氣之中，沒有人能完全不受感染。日本古今棋士中有不少人是把圍棋當作「道」來追求的，因而有所謂「求道派」。由「技」上升為「道」，圍棋便進入了獨立自主的藝術世界，是目的而不是手段。它和其他世界（如政治世界、經濟世界、學術世界等），雖相關聯，但卻並立而不相統屬。日本「棋道」中當然也不全是「禪」，古今許多「勝負師」型的棋士則顯然承受了本土「武士道」的傳統。天保時代（一八三零—一八五零）井上因碩的弟子赤星因徹為了代師復仇，與十二世本因坊丈和下「爭棋」竟至吐血而死，便充份體現了武士壯烈「殉道」的精神。總之，圍棋在日本是「道」，而構成「棋道」的精神因子則是十分複雜的，這是我們必須牢牢記住的一個要點。我雖然沒有足夠的能力把日本「棋道」的豐富內容一一分析出來，但是我深信圍棋在日本之所以形成一個悠久博大的藝術傳統，必與此有莫大的關係。借用老子的話來描述它：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」

基於我對吳清源和日本圍棋文化的雙重理解，我相信吳清源「平常心」的點化和

林海峰「於言下頓悟」，決不止於日常語言的表層涵義。他們的問答觸及了「相視而笑，莫逆於心」的境界。但他們之所以能企及此境，又和他們的特殊機遇分不開：他們兩人都曾長期浸潤在日本圍棋文化之中，而圍棋文化又是日本整個現代文化的一個組成部份。明治維新以來，日本雖在努力吸收西方文化，卻從來沒有拋棄一切舊文化；不但不拋棄，反而盡量保存傳統中仍然有生命力的東西。圍棋亦如此：它在制度方面越來越現代化，但是「道」這個傳統的觀念並沒有被驅逐於圍棋世界之外。相反，「棋道」與「為藝術而藝術」的精神滙合起來，取得了新的意義。這正是「平常心」三個字的文化背景，也可以說是語境。離開了這個文化背景或語境，吳、林師徒的對話便不可能發揮出那樣大的精神力量了。

平常心、境界之於中國棋手

最後，讓我談談「境界」、「平常心」對於中國圍棋現狀可能發生甚麼樣的啓示。大陸圍棋界最近似乎很關心中國的專業棋手為甚麼在國際大賽中落在韓、日之後，又為甚麼中國最好的棋手一到三十多歲便開始走下坡路。如果照上面的分析，圍棋本有技術境界與藝術境界之分，我想問題的關鍵是在後者而不是在前者。這幾十年來中國大陸上

先後出現了好幾代的優秀棋手，他們的才能決不在日、韓超一流棋手之下，這已是屢經實踐證明了的，中國棋手在技術境界上已趕上了日、韓、但在藝術境界方面，中國恐怕還有漫長的道路要走。這裏讓我介紹另一種「境界」說作為說明。已故哲學家馮友蘭曾提出過關於「人」的四種「境界」，他分別稱之為「自然境界」、「功利境界」、「道德境界」和「天地境界」。這是從低到高的四種境界，可以借來談專業棋手的造境問題，不必與馮氏原義一一符合。

「自然境界」是指棋手的天生才能。圍棋與數學相近，所面對的都是人造的抽象系統，與經驗世界不發生任何關係。正因如此，數學家和圍棋手都必須在很年輕的時候及早發揮他們的創造才能。「二十不成國手，終身無望」是中國的一句老話。在這一境界上，今天中國棋手已攀登了高峰。

其次是「功利境界」，指棋手關於個人名利的追求。這是一種必要的動力，促使他們在技術進修方面不斷努力。這一境界是所有棋手，不分國籍，都具備的，中國自然也毫不遜色。

第三是「道德境界」，在圍棋上的具體表現便是為一種更崇高的、超越個人名利之上的目標而下棋，特別是有關國家民族榮譽的國際競賽。這是促進圍棋的集體發展的一大動力，中國棋手在這一方面也早有驚人的成就，八零年代的中日擂台賽尤其是光輝的

例證。但由於這一境界是外在於圍棋藝術的，它不免有階段性，而不是棋手所能長期保存的精神狀態。

第四是「天地境界」，我在這裏借以指棋手將自己的精神生命與「棋道」融合為一體的最高境界。讓我再舉吳清源為證道的實例。日本圍棋評論家稱吳清源為「天人」便把這個意思很生動地表達了出來。一九五八年藤澤朋齋曾提議奉吳氏為第一屆新「名人」，其理由是「吳氏棋藝已達『眞劍化』，實已與圍棋混為一體，乃當然名人」。這更是「天地境界」的最好註釋。我在本文開端所引王國維的「境界」說，也是指此而言。

就「天地境界」言，中國大陸上幾代新棋手似乎尚有一間未達。他們之中最高的也祇到「道德境界」而止。但這個責任不在棋手，而在圍棋文化。藤澤朋齋能說出上面那句話，便十足證明日本圍棋文化中一直懸「天地境界」為最高鵠的，而時時心嚮往之。現在一般的看法都認為日本有完整的圍棋制度，所以專業棋手才能老而不衰。這未免把問題看得太淺了。制度和技術一樣，屬於「硬體」，不難移植，文化則是「軟體」，非經長期培養不能有成，而且絕不可能以借外債的方式來解決。我們即使在觀念上承認了「境界」和「平常心」的無上重要性，如果沒有相應的文化為之作扶持，這兩個觀念便將如無源之水，隨取隨竭，終不能發生潤澤的作用。怎樣為中國建立一個傳統與現代交

融互助的圍棋文化，這將是二十一世紀中國人的共同課題。

二零零一年十二月十五日於普林斯頓

輯四

母校篇

新亞書院紀念碑銘

桂林街六十一至六十五號之三、四兩樓，新亞書院創始期之黌宇也。書院初名亞洲文商，成立於一九四九年十月十日，假一中學課室，夜間授課。次年春，創校院長錢穆先生獲旅港滬商王岳峰先生之助，始長期租下桂林街校舍，易校名為新亞。新亞師友作息於是樓者先後七閱寒暑。茲值斯地闢為公園，舊有樓宇悉數拆除，新亞師生與校友惝然若有亡焉，於是決意立碑紀念，以存往跡，並昭來者。

新亞書院之創建為香港教育史上一大事。此大事為何？曰：三五豪傑之士於亂離流浪之中，欲為中國文化建一託命之所也。當書院初創之際，中國文化適遭陽九之厄，數千年傳衍之價值體系竟不容於神州大地。悲憤之餘，流放香港之中土師儒莫不奮起而思有以自靖獻也。先是崔書琴、謝幼偉兩先生推錢先生為亞洲文商院長，然未幾皆離港他去。唐君毅與張丕介兩先生則應邀而補其闕者也。及學校易名遷入桂林街，錢先生仍總

攬院事，唐、張則分掌教務與總務。此三先生為書院盡瘁，有始有終；世咸以護法元老目之。

新亞者非徒與古為新，亦與時俱新也。於何徵之？以其持人文主義之教育宗旨溝通世界東西文化也。是以六十年來之教學原則唯在致廣大與盡精微之交互為用，而無所軒輊於中外古今之間。師法宋明書院，亦新亞之一大宗旨也。析而論之，蓋有二端：新亞學規揭櫫以人物為中心之教法，即重人師尤過於經師之意。桂林街時期師生不過數十人，名為學校，實等家庭；師如北辰，弟子則眾星環拱。故經師人師合一，言教身教並施。此其一。宋明書院必兼重社會講學。新亞遷入桂林街即開設週末文化講座，聽眾來自社會各階層。雖講室簡陋，設座不能容百席，然寒暑風雨，聽者常滿。講座持續有年，影響可知。此其二。

桂林街時期，新亞之創造階段，亦最艱困之階段也。遷入不數月，經費即告竭。錢先生不得已，遂親赴台北，乞援於舊識，然所得亦僅足供最低限度之日常開支而已。此所以一九五四年美國雅禮協會之慷慨支援遂成為校史上一劃時代之大事也。雅禮之義舉，一波動而萬波隨焉。於是有香港政府之撥予農圃道校址，有美國福特基金會之捐贈建築經費，更有哈佛燕京學社之資助新亞研究所。點睛之龍，破壁飛騰，自此始焉。

一九五六年十月十一日農圃道新校舍舉行落成啓鑰典禮，新亞之艱困於焉稍紓。然

而艱困與創造相偕以俱至者也，書院之規模與精神實皆創闢於此艱困階段。茲當告別桂林街，爰就所知，擇新亞創業時期之關鍵事蹟，大書於校史之首頁，為天下後世告。

敍事既畢，復參以校歌之辭勒為碑銘，銘曰：

歲在己丑，龍戰方殷。中原板蕩，絃誦音沉。
師儒失所，託命海濱。乃建庠序，重振斯文。
未遷農圃，先啓桂林。自由講學，廣大胸襟。
東海西海，此理此心。旨哉校訓，曰誠曰明。
艱險奮進，困乏多情。永無止境，新亞精神。

首屆畢業生余英時敬撰
二零零九年三月三十一日

唐君毅先生銅像贊

唐君毅先生（一九零九——一九七八），四川宜賓人，幼承庭訓，以儒典啓蒙；及長遊學南北，受教於歐陽漸、熊十力諸大師，遂能通儒釋之郵。先生精思明辨，出於秉賦，初治西哲之言即若鍼芥之投。所造既深，則於德意志辯證思維冥契尤多。平生以重振中國人文精神為己任，故治舊學新知於一爐，逐層為系統之建構，堂廡開闊，階次森然：道德自我之建立，其始基也；中國文化之精神價值，其全幅呈現也；心靈九境，其終極歸宿也。先生之學與年俱進，此其明徵也。

一九四九年先生參與新亞書院之始建而首創哲學系，迄一九七四年自中文大學講座引退，先後主持香港哲學壇坫二十有五年；濟濟多士出於門下者，極一時之盛。風雨如晦，花果飄零，神州哲理猶能續慧命於海隅，先生之功莫大焉。

先生講學不忘理亂，親歷世變，惄焉憂之，於是發憤返本開新，持孔子之教為天下

倡，此海外新儒家之所由興也。新儒家之宗旨與規模定於先生所撰文化宣言，數十年來流佈海內外，駸駸乎與世運共升降，不亦卓乎！

明道救世，上承前哲；肫肫其仁，垂範後昆；仰瞻遺像，永誌勿忘。

二零零八年門人余英時敬撰

附錄

英時校長

劉紹銘

見面時打招呼或寫信時落款，我總叫余英時「英時校長」，不隨俗稱呼他余教授或余先生。有一次他笑問緣由，我也笑說生平喜歡給朋友取諢號，容易記掛也。再說，他在李卓敏主政時代當過香港新亞書院院長兼中文大學副校長。我也在李校長時代在崇基學院教過書，稱余教授為英時校長，諒也不越份。

認識余校長多年，但親近的機會不多，因此對他的認識多從他的著作而來。要對一個學人有書本以外的了解，你得是他的近親、總角交、或入室弟子。今天的社會，大家都忙，朋友往來，也不見得有時間作長夜之飲了。就英時校長而言，最能近距離感染他道德風範的是跟他寫博士論文的研究生。理由簡單，指導論文的老師對學生喋喋不休，是本份。在課室如是，辦公室如是，在老師家晚飯後聊天時如是。談的當然都是學問，但過場時說不定老師突有所悟，即興說些題外話，帶動現場氣氛。這應是學生認識書本以外的老師大好機會。

我是看了田浩（Hoyt Tillman）編的《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》中余教授四位弟子寫的前言才想到「知人」這個題目的。校長初從大陸到香港時一段經歷，我略有所聞，但知之不詳。據田浩所記，一九四九年英時校長父母先離開上海，留他一個人料理一些家事。年底父母通知他可以來香港「探親」了。他聽了父親在北京朋友的話，對公安局說要去的地區是九龍，屬廣東省，因此得合法離開大陸，但到了香港，既無護照又無身份證明，成了個「無籍遊民」。錢穆先生幫他申請到哈佛獎學金，就因「身份」問題遇到重重困難。台灣懷疑他是左派激進分子，給美國領事館打小報告，不要發給他簽證。幸好當時耶魯大學在香港的代表給他力保，問題才得到解決。

我想這是校長在「爐邊閒話」時告訴學生的，雖然我相信這不會是「獨家新聞」。田浩的前言，最發人深省的地方是有關他老師的「價值觀」。文章開頭這麼說：

我們四個同門想講一些余英時老師的故事，希望幫助未來的讀者除了透過他的書，還可從另外一個角度稍微知其人，進而了解他的價值觀。沒機會與余英時先生談話的人，可能覺得很難了解他。比方說，為甚麼這位學者的英文著作比較少，可是在哈佛、耶魯、普林斯頓三所名牌大學任教數十年，而且又是一位獲頒Kluge Prize的亞洲歷史學家？為甚麼他寫了很多中文書，但不願意接

受邀請到中國大陸？

田浩編的這本文集，書後附了一個「余英時教授著作目錄」，中英文外，還有日文文獻。書目粗分為「專書」和散篇的「論文」，此外還有「訪談錄、對談錄」二十六篇。校長的專書共有五十一本，其中包括各種不同的版本和從他的英文著作翻譯過來的，如侯旭東等譯的《東漢生死觀》。論文散篇合四百六十三條。英文著作六本。（其中兩卷論文集將由哥倫比亞大學出版。）

校長為甚麼拿到終身職位（tenure）後就較少用英文寫作？本文篇幅有限，未盡之言，祇好留待下回分解。在此以前，先看看他在新亞書院當學生時的著作。他用「艾群」筆名，光在一九五一這一年間在《自由陣線》發表了六篇可說是「遺悲懷」的文章。這位「學生哥」關心的是甚麼？〈從民主革命到極權後群〉、〈論革命的手段與目的〉和〈我的一點希望〉。一九五二年，他寫了二十一篇。

校長日後寫的大塊文章，如《士與中國文化》和《文化評論與中國情懷》等，在若干地方都可看到少年情懷的延續。用校長自己的話說，他要從「自己所寫所思的專門基礎上發展出一種對國家、社會、文化的時代關切感。」據其門人王汎森所說，大概是「六四」天安門事件前的一個月，《紐約時報》刊出了支援學生民主運動的全版廣告，

上面的毛筆字就是校長寫的，老師和學生都要科款一百元付廣告費。不足之數，由《中國時報》余紀忠先生支付。

古道照顏色

劉紹銘

田浩（Hoyt Tillman）在他編的《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（台北聯經）這麼說過，余英時教授「在美國拿到永久職位以後，就進一步更加功夫寫中文書，面對東亞讀者。」英時校長在一九六二年以"Views of Life and Death in Later Han"（「東漢生死觀」）論文取得哈佛博士學位。五年後他第二本重頭英文著作在加州大學出版：《*Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*》（《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》）。

自此以後，余校長的英文著作，的確越來越少。相對而言，中文論述則日見豐盈。在〈英時校長〉一文我曾引車行健所收資料轉述，校長的中文專書有五十一部，論文四百六十三篇。一個能用雙語寫作的學者或文人，若一生中祇選用一種語言跟讀者見面，總有特殊原因。現代文學批評大家George Steiner（1942- ）是猶太人，在巴黎出生，後來雖然入了美籍，但一生大半時間都在歐洲渡過。英、法、德三種語言，無論就

聽、講、寫那方面來講，對他都是「母語」。一九六零年代中葉，他到我就讀的Indiana大學開暑期班，曾以無機會唸中文為平生憾事。他對班上同學說，他真不知道英、法、德三種語言中那一種是他「母語」。別人不信，找催眠師給他做測驗。結果是，你分別用那種語言給他提問題，他就用那種語言作答，聽來全是「鄉音」。傳誦一時的作品如《*Death of Tragedy*》和《*Language and Silence*》全是英文著作。

既然三種語言對Steiner來說都是一種「吐心聲」的媒介，不涉感情的指引，我們衹好用世俗的眼光看待他的選擇。就說最顯明的事實好了。第一，語言的認受性。二次大戰後英語已取代法語舊日的「霸權」。二是市場的考慮。Steiner要在亞洲地區找知音，英語還是較多人賞識的外語。

在美國從事「中國研究」的學者，為了取得行家的賞識，一般而言，都會選擇用英語發表學術著作。Chinese Studies的研究方向雖難作精確的界定，但任何在這範圍內做出來的研究成果都應與中國有關，否則Chinese Studies的稱謂就名實不符了。「中國研究」學者的著述，可不可以用中文發表？當然可以，但作者應該明白，這得付些代價。美國大學行政人員的lingua franca是英語，處理同事升等加薪這類事宜，當然離不開著作份量的考慮。英語出版物的級數，以「星」定位，條理分明。學術著作出了單行本，更易讓行政人員認識作者在行家心目中的份量如何。初出道學者的著作若能一本接一本

的由名牌大學如哈佛耶魯出版，真的有助他在學界「升官發財」的機會。

同樣一個Chinese Studies專家呈上的申請資料，履歷表上「著作」一欄卻全是中文。在「中國研究」範圍內，中文自然是「法定語言」。在tenure制度的保護下，拿了「長俸」的教授今後的著作真的可以隨心所欲。寫些甚麼，全憑自己高興。田浩希望通過《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》讓我們從另一角度了解他老師為人，特別是他的價值觀。

余校長這位弟子問得好：「為甚麼這位學者的英文著作比較少，可是在哈佛、耶魯、普林斯頓三所名牌大學任教數十年，而且又是一位獲頒Kluge Prize的亞洲歷史學者？為甚麼他寫了很多中文書，但不願接受邀請到中國大陸？」

這些問題，不會一一在集內文章找到答案，不過陳弱水的一些觀察，倒有見地。他眼中的英時校長，「名利心淡薄，從世俗的觀點看來，他是位成功的人，但成功者也有選擇的問題。當機會來臨時，他都是選擇對自己的學術研究有利的路途。而且對他而言，選擇並不困難。他的決斷力很強，能按自己的性情做事，少受外界影響。」

英時校長在post-tenure的日子決定多用中文寫作，從功利眼光看，走的是「獨木橋」。有關這一點，我將再作補充。總而言之，這是他個人價值觀的一種見證，也同時是他「以身弘毅」的自我表述。

以身弘毅

劉紹銘

一九八七年余英時教授告別耶魯，應聘到普林斯頓大學。翻開車行健為他老師編寫的著作目錄看，這一年余先生三本影響深遠的重頭著作也同時問世：（一）《中國近世宗教倫理與商人精神》；（二）《士與中國文化》；（三）《中國思想傳統的現代詮釋》。

其實英時校長一九八七年前出版的中文專著，已有十六本之多。我鎖定一九八七年為界入點，因為普大給予先生的名份是地位崇高的University Professor。先生的英文著作不多，一九八七年前出版的專書祇有三本，其中一本是博士論文。這也是說，普大考慮給先生聘書時對他所作的「學術評估」，中文著作應佔相當的比重。

英時校長以中文著書立說，以身弘毅，捨美國「漢學」英語論述的主流縈然而立，無疑給同行後進樹立了一個為學做人應「適才量性」的楷模。他接二連三的就方以智和陳寅恪二人的生平著墨，祇為抒發一己幽思。這些文章，不是在publish or perish的壓力

下寫得出來的。

廣義的說，普林斯頓大學以University Professor的名義禮聘余教授，一方面固然是對他個人在中國歷史研究卓越成就的肯定。更為重要的是：余先生的appointment足以證明用中文書寫的學術著作在美國「漢學」的行家中一樣受到尊重。

憑常識看，促成余先生「過檔」普林斯頓的「幕後推手」中，必有一位身份特殊的「伯樂」。他當然得是一位「大老」級的中國史專家，對余先生的生平和著作瞭如指掌。那還不夠，這位「伯樂」還得有足夠的眼光看到余先生的著作對中國文化深遠影響的前景。余先生的著作，在上世紀八零年代多在台灣出版。八零年代尾開始，大陸版本開始出現，一時風起雲湧，各家出版社爭相向他要稿。原著供不應求，譯文亦轉眼變了「奇貨」。上海古籍和台北的聯經聯手編譯了《余英時英文論著漢譯集》，有助讀者認識余教授研究範圍的「外一章」。余先生一九六七年在加州大學出版的專著《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關聯式結構研究》，漢譯版本就收在《余英時英文論著漢譯集》。

如果余先生思想性的著作如《文化評論與中國情懷》和《文史傳統和文化重建》全用英文出版，相信大陸不會出現「余英時現象」。中國情懷有賴文字寄托，通過翻譯，難免失其本性。余先生著作初在中國大陸登場時引起的哄動，王汎森在〈普林斯頓時期所見的余英時老師〉有側面的描述。他說葛兆光告訴過他，余先生的《士與中國文化》

一九八六年在上海出版後引起很大的震動。當時葛教授一位「半通不通」的朋友，連封面也沒看清楚，就興高采烈的跟他說「最近剛讀了一本精彩的《士與中國文化》」。

如果從文化流散的社會角度看，這個「笑話」其實是一種啟示：余先生在神州大陸的讀者階層，早已跨越學者專家的「族群」。他的「粉絲」中，說不定「士」「土」不分的確大有其人。這些「半吊子」粉絲讀余先生的著作，能力容或有所不逮，不過即使他們所識祇是一知半解，也不會錯過余先生「吾道一以貫之」的思想，那就是對民主、自由這些普世價值鍥而不捨的追求。

英時先生名滿天下，歷年所獲學術榮譽包括中央研究院院士、美國哲學學會（American Philosophical Society）院士等。二零零六年他更獲得美國國會圖書館「克魯積人文學科終身成就獎」（the John W. Kluge Prize for Lifetime Achievement in the humanistic and social sciences）。這個榮譽的金額「與諾貝爾獎等量齊觀」（the award is at the financial level of the Nobel awards），本身已具吸引力，但身為學界中人，得獎人最值得引以為傲的是候選人的提名是經過國會圖書館內一個特別的Scholars' Council會員甄選的。可想而知，會員中一定有獨具隻眼的「伯樂」，能夠在他學術著作中看到一位「弘毅之士」的身影。